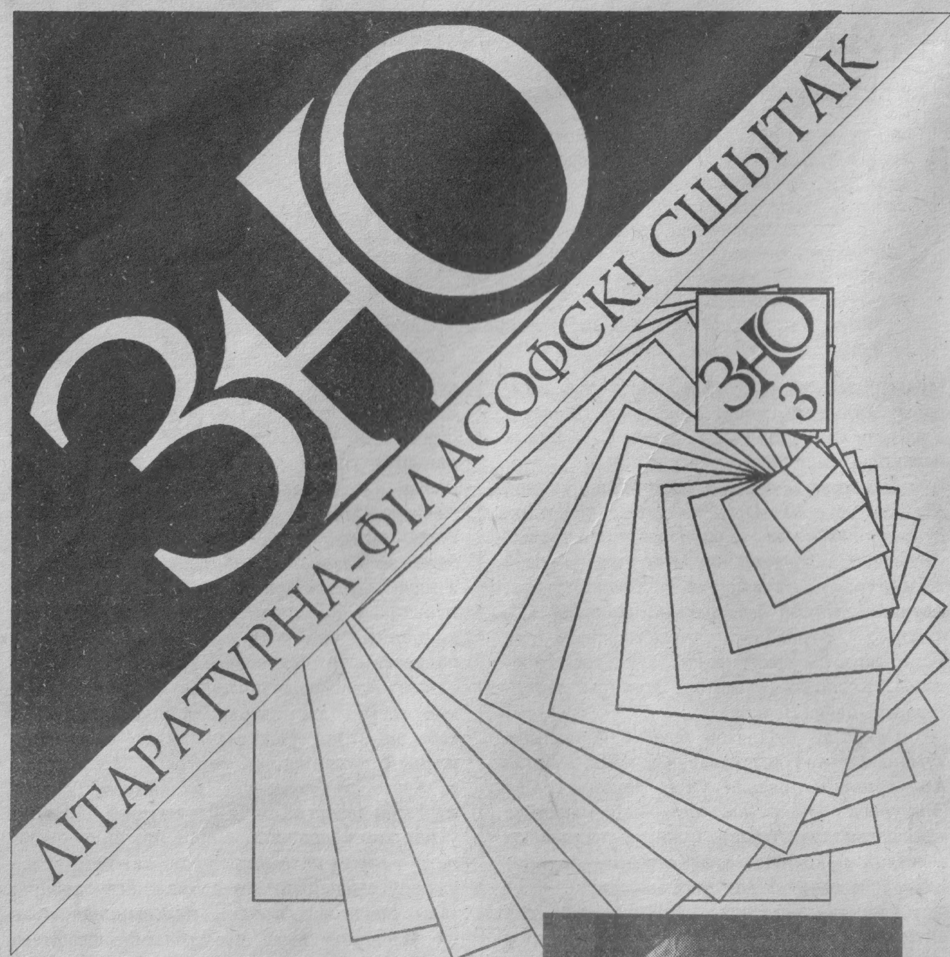
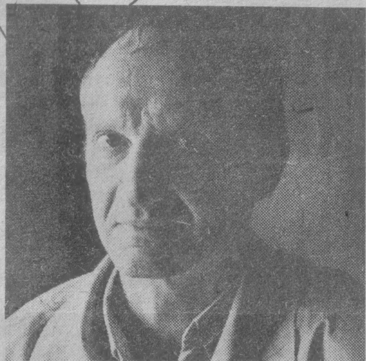




Алесь РАЗАНАЎ

ВЕРШАКАЗЫ

КРОСНЫ

Кросны шматкроць паўтараюць адзін і той жа рух, адно і тое ж дзеянне, але такім чынам творыцца і ўток, і аснова таго, што тчэцца, — посцілак, ручнікоў, абрусоў.

Кросны — іхнія хросныя бацькі: яны накрэсліваюць ім іхні — зайздросны альбо незайздросны — лёс.

Сваімі ставамі кросны ўрастаюць у прастрань хаты, сваім панажамі, навоямі, бёрдамі «караскаюцца» ў самы канец часу, у самы канец работы.

Кросны дасведчаныя ў рамястве: ніткі крозаў яны ператвараюць у тканіну карысці, расквечваючы яе, у сваю чаргу, разнаітымі ўзорамі красы.

І карыстаецца кроснамі якраз той, хто хаўрусуе з рамяством, хто здольны ўваскрасіць у сабе спаканвечныя — «скразныя» — вобразы і замацаваць іх у плынных палотнах.

ІГОЛКА

Іголка голая, але клапоціцца, каб усіх апрануць.

Калі іголка вострая, для яе не перашкода ні сукно, ні палатно, ні аўчына, калі зламаная ці тупая — усюды натыкаецца на непранікальнае наваколле.

У спрытных руках іголка лёткая і кемлівая, у няўклюдных — непаваротлівая, нібы кол, у кволых — колкая.

Іголка шмат што ўмее — шыць, вышываць, цыраваць, латаць, але галоўная мэта яе дзейнасці — весці ўслед за сабою нітку, быць ёй заўсёдным калумбам, а галоўная ўмова гэтай дзейнасці — нічога ніколі нікольки не мець самой.

ТРЭШЧЫНА

Калі трэшчынамі, нібы рэчышчамі, спярэшчваецца шчыт дрэва, гліны ці тынку, ён «рэшціцца» — робіцца рэштай сябе ранейшага.

Трэшчына — вобыск і арышт: яна ўшчымліваецца ў самыя шчыльныя спраты, трушчачы і адчыняючы непарушнае і прычыняючы відавочныя страты.

Трэшчына — рэзчына, што ўрэзваецца ў рэч і ў рэчаіснасць і, перакрэсліваючы іхнюю цэласнасць, даказвае, што іхні сапраўдны змест (ці, інакш, treści) — пустата.

У трэшчыны няма сваіх інтарэсаў. Нібы трацейскі суддзя, яна сведчыць: дзе парушаецца адзінства, там аб'яўляецца трэці, і гэты трэці — лішні.

КАМОРА

Усё спажыўнае ў гаспадарцы сцякаецца, нібы ў мора, у камору, і яна ўсіх корміць.

Камора для гаспадаркі — крама: у ёй стаяць бочкі і карабы, а пад бэлькай вісіць скаромнае — кумпякі і кілбасы.

Камора не лекар, але часам не горш за лекара вылечвае і ад хваробы, і ад зморы.

У каморы пануе заўсёдны морак: і ў спёку, і ў вецер, і ў макратэчу ў ёй, бы ў скрыёмных харомах, утульна.

Калі ў каморы маркота, хату даймаюць клопаты, грызе згрызота, марнуе марока, калі ў каморы дастатак — і хата ў гуморы.

ХАМУТ

Хамут мусовы: ніхто не хоча ў яго ўлазіць добраахвотна, усе ад яго адмахваюцца і адбіваюцца, але каму хамут ускладаецца на карак, той ужо не вольны ў сваіх паводзінах, той мяняецца, той «мутуецца», праходзячы хуткі шлях ад неўтаймаванасці да смутку, ад смутку да рахманасці і раўнавагі.

Калі хамут замалы альбо завялікі, ён мулкі, калі якраз — гуманны.

З хамутом змацавана вандроўная хата — воз, і хоць сам хамут важыць не пуд і нат не паўпуда, ён «упрагаецца» ў шматпудовы цяжар.

Для таго, хто натурыцца, хамут — мучэнне, для таго, хто не патурае сабе, — вучэнне, якое, як мытня, пераводзіць яго з т у т у т а м.

СНОП

Калі зжынаецца на полі спелая збажына, ззаду, на пожні, нібы слупы, паўстаюць снапы — апосталы жніва.

Нібы да постаці пояс, да снапа дапасоўваецца перавясла, і тыя збажыніны-сцяблiны, што паасобку калыхаліся пад ветрам, цяпер ушчымлены ў цесны натоўп.

Сноп «зноўны»: у ім сто, а можа, тысячу разоў паўтараецца адзін і той жа матыў, адна і тая ж песня, але ад гэтага яна не становіцца «сапсаванай».

Сноп «посны», але не худы, сноп поўны, але не спанелы, і самотнае поле ўспамінае сноп як свой самы лепшы — свой самы залаты — сон.

РЭЧКА І ВОЗЕРА

Рэчка — рух, возера — спакой, рэчка — у спрэчцы, возера — у роздуме, рэчка няўрымслівая, як рысак, возера ўстойлівае, як воз, рэчка — у сустрэчах і расставаннях, возера — у сябе дома.

Рэчка «рэкае», возера пазірае, рэчка — прарок, возера — празорца, у рэчку ўслухоўваецца блізкая рэчаіснасць, у возера ўглядаюцца далёкія зоркі.

Рэчку аточваюць карчы, возера абступаюць бярозы, па рэчцы плаваюць качкі, па возеры — лебедзі, рэчка адпрэчваецца ад усяго, што ёй трапляецца, возера ўсё збірае, рэчка — час, возера «zero» часу, рэчка кручаная, возера роўнае, рэчка мае характар, возера — «вазрэнне», рэчка напружана ўразаецца ў абранае рэчышча, возера зарэзервоўваецца на месцы.

Але з возера заўсёды чэрпаецца гэтакае самае рэчыва, як і з рэчкі, а рэчка заўсёды зараджае гэтакім самым зарадам здароўя, як і возера.

КОШ

У кош напіхваецца скошаная канюшына, ссыпаецца накапаная бульба,назбіраюцца стрэсеныя антонаўкі і каштэлі.

Кош дзіравы — для вады, для паветра і для пяску, але для ўсяго іншага цэлы, і гэтым сваім сумешчаным кшталтам каштоўны.

Кош сухарэбры, кашчавы, таму яго лёгка бяруць за каршэнь і нясуць у поле, у сад, у кашару, а то яшчэ далей — у Кушляны альбо ў Мікашэвічы.

У кашы копшаецца квактуха.

Ля каша ляжыць, нібы кошычак, кошка.

САЖА

Сажа чорная, нібы ноч, і нават чарнейшая, чым ноч: у ёй чарната становіцца датыкальнай і набывае важкасць.

Сажа смажаная: яна «мажа» ўсіх, хто да яе датыкаецца.

У падпечку — попел, у печы — жар, у коміне і ў чалесніках — сажа: пасаг, які саджае і вырошчвае дым, а зжынае пажар.

КРЭЙДА

Усё, што крэйда крэсліць і піша, лёгка сціраецца, аднак крэйда на гэта не крыўдуе і на гэта не скардзіцца: яна рада, калі ў ёй маюць патрэбу, калі ёю карыстаюцца.

Крэйда творыць рэйд у невядомыя абсягі пазнання, і кожны раз для яе гэты абсяг — tabula rasa.

Крэйда можа памыляцца, можа рабіць «крывыя» высновы, але робіць яна гэта самааддана і самаахвярна, і таму заўсёды мае крэдыт даверу.

Усёю сваёю істотаю крэйда імкнецца ўвасобіцца ў незнішчальнае, у несціральнае слова праўды, і ў гэтым яе крэўнае крэда.





Ян ПЯТРОЎСКІ (ЗША)



АТЭНЫ

Атэны, Атэны, Атэны!

Атэны (αθῆναι) места і сталіца старажытнае як і сучаснае Грэцыі, распаложаныя на раўніне Аттыкі ў амфітэатры, створаным з трох бакоў нявысокімі горамі з адкрыцьцем на паўдзенны захад у напрамку Пірэусу.

У васяродзьдзі места ўздымаецца Акрополіс, дзе тварыліся найболей раньнія аселішчы. Гэта была першабытная старая частка места, пабудаваная бясплянава, зь беднымі дамамі і вузкімі павыкручванымі вуліцамі. Блізка да Акраполісу знаходзіўся Арэопаг — узгорак Марса, дзе прамаўляў Паўла (Дз.Сьв.Ап., 7,22) і дзе знаходзіўся рынак Агора, пазьней месца гэалягічных раскопаў.

Пра тое, што сталася са старажытнымі грэкамі, што яны зьнічэўку гэтак культурна праявілі сябе, напісана многа тамоў, але, як дагэтуль, ніхто ня быў у стане дакладна паясьніць гэтага зьявішча. Пераважна ўсе зацікаўленыя згаджаюцца ў тым, што гэта быў цуд.

Адны называюць «культурным пераваротам»*, у самых уводзінах Зайцэва тут гаворыцца пра «греческое чудо». Зноў-жа, Зайцэв тут паўтарае за Эрнестам Рэнанам: «Само сабой зразумелым, што ўжо сам Рэнан меў на ўвазе не звышнатуральны, але адзіны ў сваім родзе характар гэтага гістарычнага перавароту, які з цяжкасьцю паддаецца паясненьню».

Далей Зайцэв у гэтым-жа ўступе кажа: «Эпоху Адраджэньня Ф.Энгельс у »Дыялектыка натуры" ахарактэрызаваў як «найвялікшы прагрэсіўны пераварот з усіх перажытых да гэтага часу людзкасьцю». А.Ф.Лосев, разьвіваючы думку Ф.Энгельса, называе эўрапейскае Адраджэньне эпохай «найбольшага культурнага перавароту». І далей у зносцы Зайцэв кажа: «Параўнаньне грэцкага цуду з Рэнэсансам рабілася неаднакратна». Ужо Я.Буркгардт вырозьнівае рад характэрных рысаў італьянскага Адраджэньня, набліжаючы яго да эпохі культурнага перавароту ў Грэцыі: зьнішчэньне стэрэотыпічных хвормаў паводзінаў і хвармаваньне індывідуальнасьцяў у шматгранных праявах жыцьця; імкненьне да славы, як важнейшага матыву дзейнасьці чалавека; дух спаборніцтва, які знаходзіць сваё выражэньне ў арганізаванай рэвалізацыі (Burckhardt, J. Die Kultur der Renaissance in Italien. 10 Aufl. von L.Geiger, Leipzig, 1908, Bd. 2, S. 142...).

Цуд, што старажытныя грэкі ў тым сівым часе, былі мадэрнымі. І яшчэ болей. Мы, г.зв. мадэрныя людзі, ад грэкаў навучыліся словаў — як свабода, справядлівасьць, любоў, узаемнае паважаньне, талеранцыя і г.д. і г.п.

Розьніца заключаецца ў тым паміж імі і намі, што яны ведалі што гэта такое свабода слова і практыкавалі ў штодзённым жыцьці, а мы напісалі добрыя словы на паперы і далей не пайшлі.

Да іх прыходзіць няведамы ім чалавек і кажа, што хоча ім сказаць пра новую навуку, тэорыю. І грэкі, каторыя любілі кажны поступ, запрашаюць Паўла ў Арэопаг, каб паслухаць яго.

А мы пры ўсей нашай гэтак званай цывілізацыі, наадварот, ня хочам слухаць і баронім перад новымі словамі нашых грамадзян, вырысоўваем дакладна нашыя граніцы палітычныя, ставім стражы ўздоўж граніцы, наводзім злосных сабакаў, каб кусалі кожнага, хто без нашае веды хоча перакрочыць нашыя граніцы, а калі нехта з чужых захацеў-бы крычаць да нас, гаварыць да нас на адлегласьць, стоячы на другім берагу граніцы, тады мы змайструем адпаведныя заглушальныя голас апараты, каб нам і нашым нічога ня чуць. І калі хто-небудзь з тых сьмелых пранікне да нас, мы хватаем яго і вывозім у далёкую краіну, якую нядаўна мы заваявалі, і пасылаем яго туды, дзе пануе холад і голад, і павольная нявольніцкая сьмерць.

Атэны славіліся тым, што ў месьце панавала свабода слова. У гэтым крыецца «сіла разважаньня». ("Політэя", 533). Праўда нічога не баіцца і праўда перамагае ўсё і кажнага. Яна падтрымлівае думаньне, разважаньне, дыскусію, дыялёг, дыялектыку...

Гісторыя Атэнаў пачынаецца недзе з 750 году п.н.э., калі пачаткі места пачалі прыходзіць да быцьця ў Акрополісе, які здабыў першае месца ў Аттыцы. У гэтым пэрыядзе часу Атэны сталіся першым гандлёвым местам, узыходзячы гэтым на шлях прышлае свае велічнасьці. Солён зрэфармаваў правы і ўмовы жыцьця людзей. Пасьля тырана Пісістратоса, ухіліўшы небясьпеку звонку, атэнцы перамаглі пэрсаў пад Маратонам (год 490 п.н.э.). Цяперака адкрываецца дарога да імпэрыі. Пасьля Тэмістоклеса да ўлады прыходзіць Пэрыклес, каторы прывядзе Атэны да пашырэньня імпэрыі на дарозе прылучэньня Бізанцыі, узьбярэжжаў Мрамарнага мора, Гэльлеспонту, усе вастравы Эгэйскага мора, Додэканэз, Родас і Ўзьбярэжжы Эгэйскага мора... і іншых навакольных пунктаў гэаграфічных.

Цяперака Атэнцы ўваходзяць у свой «Залаты век», які дасць «выдатных вучоных, думаньнікаў, як Гэродотос, Сафоклес, Фідыяс, Сакратас, Плятон. Атэны ў сваей літаратуры абагачваюцца ў дзялянцы драматургіі гэтакімі імёнамі як: Эсхілёс, Софоклес, Эўрыпідэс, Арыстофанэс; як гісторыяграфы выступаюць: Тукідідэс, Гэродотос, Ксэнофон, Плятон; аратары: Дэмостэнэс, Лісіяс, Ісократэс...

Сакратас і Плятон былі найбольшымі думаньнікамі. Плятонавая Акадэмія, і Ліцэй Арыстотэлеса, пасьля Стое Зэнона і Сад Эпікуроса — разам стварылі паняцьце «унівэрсытэту» Атэнаў і адначасна сталіся сьветлай паходняю, якая сьвеціць на працягу ўсіх вякоў і для ўсіх народаў.

Атэны сталіся крыніцаю філязофіі для антычнага сьвету аж да 6 стагодзьдзя, у якім Юстыніян закрыў усе школы.

Гісторыя Грэцыі ёсьць доўгаю. Грэцыя перажывала свае ўздымы і заняпады. На пераломе нашага часу аблічэньня Грэцыя сьціхла і занямела. Часова.

На пачатку 6 ст. на гістарычным гарызонце паяўляюцца арабы і ідуць на падбой сьвету, нясучы з сабою новую рэлігію —іслям. У сваім паходзе, заваёўваючы ўсё, што ляжала на іхным шляху, заваявалі яны і Грэцыю. Здавалася-б, што Грэцыя станецца Арабскаю правінцыяю. Але стаўся цуд... Тое, што арабы спасьцераглі — культурнае багацьце, глыбіня філязафічнае думкі, мора літаратуры, усё гэта зьдзівіла арабаў, каторыя на месцы асэнсавалі і зразумелі, што маюць тут дачыненьне зь нечым вялікім і важным, і зараз-жа пачалі, пры помачы платных перакладчыкаў, перакладаць на арабскую мову найболей важныя творы гэльленаў. У гэтым дачыненьні наш цывілізаваны сьвет шматліка заўдзячвае арабам. (Гл. Ян Пятроўскі, «Старажытная грэцкая спадчына», першае выданьне 1979, др. — 1987).

Усе іншыя рухі, як Рэнэсанс, Рэфармацыя, французская рэвалюцыя, расейская, былі нічым іншым як адсьвежваньнем забытае філязофіі старажытнае Грэцыі. І затым, што гэтае адсьвежваньне кіравался болей энтузіязмам і меней розумам, затым увесь падобны пачын развальваецца хутка ў нябыцьцё. І толькі адна старажытная філязофія навукі і розуму спакойна стаіць на працягу міленіюмаў і прамаўляе да нас:

«Эўрапейская літаратура пачынаецца ў грэцкай літаратуры, і грэцкая літаратура пачынаецца ў Гомэра». У павязаньні з грэцкаю цывілізацыяю цесна вяжацца і грэцкае мастацтва, якое выняткова багатым ёсьць у хворме, ідэі і прыгажосьці.

Атэны, Атэны, Атэны!

Джордж Гільберт Муррэй (1866 — 1957) брытанскі клясыцыст, прафесар грэцкае мове і рэчазнаўца ў прадмеце грэцкае клясыкі на унівэрсытэце ў Гласгоў, у Оксфорд, у працы «Гэльленізм і мадэрны сьвет», між іншым, кажа:

«У гэтым нарысе мы займаліся бадай-што выключна артыстычным зацікаўленьнем Грэцыі. Было-б не без карысьці затрымацца гэтаксама і над гістарычным аспэктам справы. Тады-б мы спасьцераглі, што для таго разгаліненьня людзкасьці, якая зьяўляецца адказнаю за Заходнюю цывілізацыю, насеньне бадай-што ўсяго, што мы ўважаем за найлепшае для людзкай расы, было сеяным у Грэцыі. Канцэпцыя Прыгожасьці, як радасьць сама ў сабе і кіраўнік у жыцьці, была перш і найболей жыва выражана ў Грэцыі, і якраз тыя самыя правы, паводля якіх рэчы зьяўляюцца прыгожымі або брыдкімі, былі ў значнай меры адкрытымі там і зафіксаванымі на пэргамінах. Канцэпцыя Свабоды і Справядлівасьці, свабоды для паасобнага чалавека, свабоды слова багатым і бедным, пранікала ўсюды грэцкую палітычную думку, і была, — у васяродзьдзі выразнае зьменнасьці, — фактычна практыкаванаю ў значнай ступені ў найлепшых грэцкіх супольнасьцях. Канцэпцыя Праўды, як апошняя мэта ў асягненьні яе самое... цесна зьвязаная з паняцьцем Свабоды, супроцьлежная гэтак для анархіі як і для сьляпое паслухмянасьці, нідзе, здаецца, на сьвеце ня была гэтак ясна агорнута, як раньнімі грэцкімі пісьменьнікамі ў галіне навукі і філязофіі. Часамі чалавек стаіць і дзівіцца з прычыны дасканалае свабоды іхнае думкі. Іншая канцэпцыя прыйшла барджэй пазьней, калі Месты-Гаспадарствы з эксклюзыўным правам грамадзянства пачалі лучыцца ў большыя палітычныя адзінкі: гэта канцэпцыя унівэрсальнага сяброўства паміж чалавекам і чалавекам. Пасьля Пэрскае вайны Грэцыя хутка зразумела, што яна мае місыю для сьвету, яна ўсьведамляла сабе, што гэльленізм стаіць за вышэйшае жыцьцё чалавека, як кантраст барбарызму, за Арэтэ, за Эксцэленс, як кантраст сярэдняга стандарту жыцьця без натугаў чалавека ў напрамку лепшага. Перш прыйшоў нясьпелы і грубы патрыятызм, які кажнага грэка ўважаў за вышэйшага ад кажнага барбара; тады прыйшла развага, паказваючая, што ня ўсе грэкі былі праўдзівымі носьбітамі сьветача, гэтаксама як ня ўсе барбары зьяўляюцца іхнымі ворагамі; што гэльленізм быў вынікам духа і не абавязкова залежыць ад расы, да якое належыць чалавек, ані да месца, дзе ён нарадзіўся: тады прыйшло новае слова і новая канцэпцыя ανθρωποτης, humanitas, людзкасьць, што для стоікаў стварыла сьвет, як братэрства. Гісторыя ня ведае людзей, якія ясна фармулявалі гэтыя ідэалы перад грэкамі, а тыя, што пачалі вымаўляць гэтыя словы за імі, у сваей пераважнай частцы, былі адно рэхам думак старажытных грэцкіх людзей.

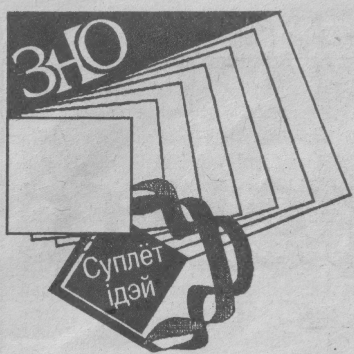
Гэтыя ідэі, імкненне да Праўды, Свабоды, Прыгожасьці, да Арэтэ не зьяўляюцца ўсім. Яны былі закваскаю несупакою на сьвеце; яны ўзьнялі сьвятло, якое не заўсёды было прыемным для вока, што спазірала на яго. Існуе іншы ідэал, які наагул сільнейшым зьяўляецца і магчыма, на падставе таго, што мы ведаем, выцісьне іх як дрэнныя рэчы. Існуе падпарадкаванасьць замест Свабоды, вырачэньне жыцьцёвай энэргіі і радасьці або бруталізацыя змыслаў замест Прыгожасьці, успрыняцьце традыцыі замест імкненьня да Праўды, вера ў гальлюцынацыю або пасыю замест Розуму і Паўстрыманасьці Думкі, зацямненьне розьніцы паміж дабром і дрэнным і прыняцьце кажнае людзкае існаваньне і кажны стан людзкае думкі, як роўных у сваей вартасьці. Калі нешта ў гэтым родзе мае давесьці ў вапошнім падсумаваньні сваю слушнасьць для чалавека, тады Грэцыя, будзе гаварыцца, згуляла ролю вялікага разбуральніка ў гісторыі чалавека на Зямлі. Яна будзе ацэнена як носьбіт хвальшывага сьвятла, якое зманьвала наш вадаплаў на небясьпечныя месцы. Але, у кажным выпадку, у часе ціхае пагоды як і штурмовае навалы, яна трымае сваё сьвятло; яна сьвяціла перш нацыям і сьвяціла ім у часе першага свайго праяву найчысьцейшым сьвятлом; і, ці верым мы ў індывідуальнае жыцьцё, абапертае на Свабодзе, Розуме, Прыгожасьці, Арэтэ і ў імкненьне да Праўды, ці ў інтэрнацыянальнае жыцьцё ў васяродзьдзі сяброўства паміж чалавекам і чалавекам, або думаем мы, што гэтыя ідэалы зьяўляюцца вялікімі пасткамі людзкае палітыкі, — тады існуе добрая прычына для некаторых з нас у кажным пакаленьні коштам часу і турботаў аддацца студыям гэтак важных сілаў там, дзе яны перш зьявіліся сьведама ў умыслах нашых духовых прашчураў. У думцы і мастацтве старажытнае Грэцыі, болей як дзе-небудзь яшчэ, мы знойдзем гэтыя сілы, (як і, да пэўнае ступені, іхныя супроцьлежнасьці), сьвежымі, чыстымі і адносна нескамплікаванымі, з кажным разьлеглым вытокам думкі, запісанае на маленькай дошчачцы і кажную праблему, сьцьверджаную ў простай і зразумелай мове».

Фрагмент ліставання Леаніда **ПРАНЧАКА** з Янам **ПЯТРОЎСКІМ.**



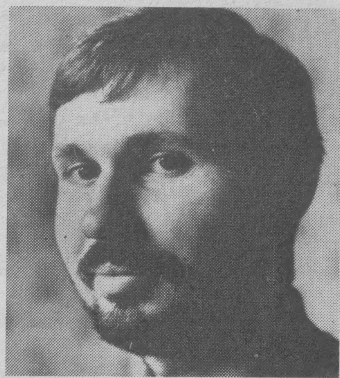
---

* А.И.Зайцев, Культурный переворот в Древней Греции VIII — V вв. до н.э. Ленинград, 1985.



Ігар БАБКОЎ

ТРАДЫЦЫЯ Й МЕТА-МОВА



(Заканчэньне. Пачатак і працяг у папярэдніх нумарах «ЗНО».)

На пэўным этапе разьвіцьця традыцыі ў сутыкненьні розных тыпаў дыскурсу паўстае фэномэн, што істотна зьмяняе прынцыпы структурацыі культурнага ляндшафту. Гэты фэномэн ёсьць фэномэнам рэфлексыі. Ён нараджаецца ў новаэўрапейскім грамадзтве й зьвязаны з фармаваньнем апрычонае мета-пазыцыі, што адзіная можа даваць правы на існаваньне канкрэтным тыпам дыскурсу/мовам культуры пэўнае традыцыі. Зазвычай гэтая мета-пазыцыя пазначаецца як новаэўрапейскі суб'ект/новаэўрапейская рацыянальнасьць.

Грунтам гэтага паўставаньня ёсьць надзвычайная актывізацыя працэсаў абмену й фармаваньне апрычонага сацыяльнага слою людзей, што забясьпечваюць гэтыя працэсы (буржуа — бюргеры —месьцічы). Вынікам яго ёсьць тое, што культурны лад/сфэры парадку перастаюць быць тым, што зададзена непасрэдна, яны цяпер атрымоўваюць сваю легітымнасьць адно ў сьвятле ўпарадкаваўчых практыкаў новаэўрапейскага суб'екта. Гэтыя практыкі разьлягаюцца на шырокім прасьцягу ўсё больш пашыранага поля рацыянальнасьці/суб'ектыўнасьці, вызначальным пунктам адліку ў якім застаецца ўсё ж такі розум, у дачыненьні да якога нешта аказваецца ўнізе, нешта ўверсе.

Але з усё большым засяленьнем поля новаэўрапейскай рацыянальнасьці гэткая мета-пазыцыя суб'екта паступова губляе сваю дыскурсіўную універсальнасьць ды стаецца ўрэшце адным з магчымых тыпаў дыскурсу. Знайшоўшы сваё мейсца ў гісторыі, новаэўрапейскі суб'ект у сваю чаргу стаецца аб'ектам рэфлексыі, але зь іншай пазіцыі — пост-новаэўрапейскай.

Пост-новаэўрапейская пазыцыя, з аднаго боку, ёсьць онталягічнай бяздомнасьцю думкі, калі ані космас/сусьвет, ані бог, ані чалавек ужо ня могуць выступаць у якасьці універсальных гарантаў, што гарантуюць існаму ягоную прысутнасьць, зь іншага —за гэтай онталягічнай бяздомнасьцю мысленьне знаходзіць іншыя даляглядзы й іншыя магчымасьці.

Адна з такіх магчымасьцяў — гэта пераход ад ідэалягічнае (эйдасавае) перспектывы, калі рэфлексія над традыцыяй ёсьць вымярэньне/калькуляцыя наяўных знакавых ансамбляў па пэўным ужо-зададзеным эйдэтычным узорам, — да перспектывы топалягічнай, калі мысьленьне ёсьць засяляючым прачытаньнем культурнага краявіду.

Па сутнасьці, вядучым тыпам дзейнасьці гісторыка культуры дасюль застаецца каталягізацыя знакаў/тэкстаў культуры ды іхняя часавая маркіроўка. Пры такім падыходзе істотным зьяўляецца аўтэнтычнасьць тэксту ды самы прынцып каталягізацыі. Але самыя гэтыя прынцыпы грунтуюцца на прыхаваных канвенцыях і да таго ж ніколі ня могуць быць праведзенымі ў іхняе чысьціні. Прынцып аўтэнтычнасьці тэксту палягае на тым, што паўсталыя ў пэўны час знакі захоўваюць гэты часовы топас і надалей, і што, нягледзячы на тое, што яны прачытваюцца тут і цяпер, дзеля аўтэнтычнага разуменьня яны мусяць быць вернутымі ў час свайго нараджэньня. Гэткая «аўтэнтычнасьць», да якой нібыта імкнецца сур'ёзная навука, вынікае з сэміятычнае наіўнасьці ды прыводзіць да культуралягічнае бясплённасьці. Па-першае, каб прачытваць тэкст семнаццатага стагодзьдзя ў кантэксьце семнаццатага стагодзьдзя, мы мусім абсекчы шматлікія канатацыі/сэнсы, якімі абрастае тэкст падчас свае трансляцыі праз гісторыю і якія часам больш істотныя за дысцыпляваныя «значэньні». Да таго ж тэкст і паўстае на скрыжаваньні значэньняў ды канатацыяў/сэнсаў, ён увесь час насычаецца імі, — і працэдура «абсячэньня» ёсьць, па сутнасьці, тэкстазабойствам. Падругое, самы кантэкст семнаццатага стагодзьдзя ёсьць для нас пэўнаю інтэлектуальною мадэльлю, якая штучна вытвораецца, — і ані ў якім разе нейкай «культуралягічнай натуральнасьцю». Зьмяшчэньне аднае абсечанае абстракцыі ў другую абстракцыю аніякім чынам не дапамагае нам зразумець тэкст у ягонай пры-сутнасьці ды ў ягонай са-праўднасьці.

Што тычыцца прынцыпаў каталягізацыі, дык мы проста ня маем сур'ёзных крытэрыяў, каб аддаваць перавагу хрысьціянскай/эўрапейскай тэмпаральнасьці, — у параўнаньні з індыйскай, далёка-ўсходняй ці храналёгіяй якога-небудзь афрыканскага племені. Самаё адлічваньне часу ад Нараджэньня Хрыстова ёсьць умоўнасьцю, што паўстае ў пэўнай культурнай традыцыі і, адпаведна, мае сваю легітымнасьць адно ў межах гэтае традыцыі. Ужо сёньня стаецца зразумелым, што кожная культурная традыцыя выпрацоўвае свае сымбалічныя сродкі культурнага засваеньня часу — сваю тэмпаральнасьць, што дапасаваная да акрэсьленага культурнага ляндшафту й ня можа прэтэндаваць на універсальнасьць.

Прысутная ж сёньня ў культурнае сьвядомасьці перыядызацыя па культурных эпохах (Антычнасьць — Сярэднявечча — Рэнесанс — Барока й г.д.) ёсьць вынікам універсалізацыі поведаў (неабгрунтаванай культуралягіі), што паўставалі ў выніку аналізу канкрэтных культурных рэгіёнаў на матэрыяле гісторыі мастацтва. Пры распрацоўцы на пачатку стагодзьдзя ідэі агульнаэўрапейскай гісторыі гэтым поведам была нададзена пэўная наратыўная універсальнасьць, што зусім не прадугледжвалася іхнімі стваральнікамі.

Зьмяшчэньне нацыянальнага гісторыка-культурнага матэрыялу ў гэтую прастору было знакам далучанасьці (квазі-далучанасьці?) да эўрапейскае (а значыць пануючае, высокае) традыцыі. Але сёньня мы назіраем адваротны працэс: размываньне гэтае універсальнае мадэлі й пераход да больш гнуткай схемы поліцэнтрычнае гісторыі. Пры гэтым схема Каталёга ўсё больш выцясьняецца Тэзаурусам як спосабам разьмеркаваньня тэкстаў/знакаў культуры.

Вынікам крызы універсалісцкіх мадэляў ёсьць прызнаньне прынцыпу культурнага рэлятывізму. Гэта значыць, што адзіным ды дастатковым аб'ектам аналізу можа быць канкрэтная культурная традыцыя, у сваёй моўнай і гістарычнай унікальнасьці, сучэпленасьці. Што тычыцца вышэйшага ўзроўню, пэўных абагульненьняў, дык яны могуць трактавацца адно як абстрактныя мадэлі, — як вынік пэўных культуралягічных рэканструкцыяў.

Але культурны рэлятывізм як пэўны прынцып і як пэўная стратэгія прачытаньня зусім не адмяняе універсальнасьці, — ён толькі зьмяняе/пераносіць ейнае мейсцазнаходжаньне. Увогуле культурны рэлятывізм як прызнаньне адноснасьці (але й счэпленасьці, кантактнасьці, па-стаўленасьці) традыцыяў ёсьць толькі пачатак, грунт, зь якога пачынаецца далейшае прадуманьне. Гэткае прадуманьне магло б прывесьці да вызначэньня рэфлексыі як універсальнага фэномэну новаэўрапейскае й пост-новаэўрапейскае сьвядомасьці, як набору пэўных сэміятычных практыкаў, у выніку якіх адбываецца «зборка» нацыянальнай культуры і тое, што можна было б назваць апрычоным *сэнсавым засяленьнем* яе.

Складанасьць ў выяўленьні фэномэну рэфлексыі палягаюць на тым, што апрача сэміятычнага ды герменэўтычнага вымярэньняў мы мусілі б закрануць вельмі істотныя аспекты соцыя-гістарычнае ды метафізычнае сытуацыі новаэўрапейскага грамадзтва. Што тычыцца першага, дык тут варта было б адзначыць адзін з чыньнікаў: надзвычайную сацыяльную мабільнасьць, рухомасьць гэтага грамадзтва. У параўнаньні з акрэсьленасьцю, вызначанасьцю, кадыфікаванасьцю соцыя-культурных прастораў у традыцыйных грамадзтвах, з адпаведна акрэсьленымі тыпамі дыскурсу, —новаэўрапейскае грамадзтва пачаткуе сьцежкі пераходаў з аднае страты ў другую — і зь цягам часу зьвязвае грамадзтва ў адно цэлае зусім на іншых прынцыпах. Што тут вельмі істотна адзначыць — самыя дыскурсы губляюць сваю сэміятычную «наіўнасьць» і патрабуюць пэўнага абгрунтаваньня — з наддыскурсыўнай мета-пазыцыі.

Зьмены ў «метафізычнае сытуацыі» прадуманыя Хайдэгерам у працы «Эўрапейскі нігілізм». Дзеля надзвычайнае істотнасьці ды, у пэўным сэнсе, падставовасьці ягонага тэксту паспрабуем прывесьці ягонае апісаньне «новаэўрапейскае пазыцыі» цалкам:

«1. Якім чынам у Дэкартаўскай метафізыцы здзяйсьняе сябе чалавек і ў якасьці чаго ён сябе ведае?

Чалавек ёсьць тым выключным, што ляжыць-у-аснове ўсялякага ўяўленьня аб існым ды ягонай праўдзе, грунтам, на які ставіцца ды мусіць ставіцца ўсялякае ўяўленьне з усім прад-стаўным яму, каб яно магло валодаць статусам ды сталасьцю. Чалавек ёсьць суб'ектам у гэтым выключным сэнсе. Імя й повед суб'екта ў новым значэньні пачынае цяпер быць уласным імём чалавека й назвай ягонай сутнасьці. Гэта значыць: усялякае пазачалавечае існае стаецца аб'ектам дзеля гэтага суб'екта. Адсюль ужо ня лічыцца імём ды поведам жывёле, расьліне, каменю.

2. Якая праэкцыя існага на быцьцё мае быць у гэтай метафізыцы? Інакш пытаючы, якім чынам вызначаецца быцьцё існага?

Быцьцёвасьць існага значыць цяпер прад-стаўленасьць прадстаўляльным суб'ектам. Тут зусім ня маецца на ўвазе, быццам існае ёсьць «голае ўяўленьне», а ўяўленьне — працэс у чалавечае сьвядомасьці, як бы ўсё існае вытанчаецца да паветраных структураў голае думкі... Быцьцё ёсьць легітымаваная вылічальнай прад-стаўленасьцю прад-сталасьць, праз якую чалавеку паўсюль забясьпечваецца прасоўваньне ў асяродку існага, досьлед, заваёва, скарэньне ды прэпараваньне існага, такім чынам, што ён сам праз свае высілкі здольны трымаць сябе як арганізатара сваіх уласных забесьпячэньня ды забясьпечаньня.

3. Якімі межамі акрэсьленая ў гэтае метафізыцы сутнасьць праўды?

Галоўная рыса ўсялякага метафізычнага вызначэньня сутнасьці праўды знаходзіць выяўленьне ў тэзе, што ацэньвае праўду як адпаведнасьць веды й існага, праўда ёсьць тоеснасьцю поведа й рэчы, veritas est adaequatio intellectus et rei... Праўдзівае — адно забясьпечанае, легітымнае... Таму дзеля забесьпячэньня праўды як легітымнасьці папярэдне ў істотным сэнсе неабходны пады-ход, апераджальнае забесьпячэньне. «Мэтад» набывае цяпер метафізычную вагу, быццам бы ўзважаны ў самае сутнасьці суб'ектыўнасьці. «Мэтад» цяпер — ужо не сытуатыўна ўпарадкаваная пасьлядоўнасьць разнастайных крокаў сузіраньня, доказу, выкладаньня й спалучэньня ведаў ды вучэньняў на ўзор схаластычнае «сумы», што мае сваю суладную ды заўсёды паўтаральную будову. «Мэтад» цяпер — назва забесьпячальнага, заваёвага падыходу да існага як супрацьсталага з мэтаю легітымаваць яго ў якасьці аб'екта дзеля суб'екта...

4. Дзе чалавек у гэтай метафізыцы бярэ ды якім чынам задае меру дзеля праўды існага?

Адказ на гэтае пытаньне ўжо бачны з папярэдняга. Паколькі па сваёй існасьці чалавек стаецца суб'ектам, быцьцёвасьць —эквівалентам прад-стаўленасьці, а праўда — легітымнасьцю, гэткім чынам чалавек цяпер у прынцыпе сам загадвае ўсім існым як такім, бо сам задае меру быцьцёвасьці ўсялякага існага. Ад чалавека як суб'екта залежыць цяпер прынцыповы вырок пра тое, што ўвогуле можа быць усталяванае ў якасьці існага».

Нягледзячы на складанасьць ды апрычонасьць Хайдэгеравай філязофскай тэрміналёгіі, сутнасьць новаэўрапейскага часу паўстае досыць празрыста: новаэўрапейскі чалавек выступае ў якасьці галоўнага легітыматара ды распараджальніка ўсяго існага. Гэта значыць, што ў адрозьненьні ад сярэднявечнае ды рэнесанснае эпістэмы, дзе словы й рэчы не былі адарваныя адно ад другога, — яны на аднолькавых правах уваходзілі ў наддыскурсыўны лад/сфэры парадку, былі ўзаемазаменнымі, — цяпер паміж словам ды рэччу стаіць новаэўрапейскі суб'ект, які актыўна карэктуе сьвет словаў, якія маюць легітымнасьць адно пастолькі, паколькі яны выступаюць ад імя гэтага суб'екта.

Гэты эпістэмалягічны разлом на сьвет рэчаў ды сьвет словаў прыводзіць да адмысловых сэміятычных наступстваў: *сьвет раптам абнаружвае сваю знакавасьць.* Больш за тое, легітымізаваныя новаэўрапейскім суб'ектам знакі пачынаюць выступаць у якасьці праўдзівага рэпрэзэнтатара сьвету. На мейсца сьвету як расчыненае Кнігі, у якой мы можам чытаць непасрэдна, прыходзіць адасобленая-знакавая прастора, што выступае медыятарам спаміж намі ды сьветам: прыходзіць Культура.

Такім чынам рэфлексыя, як пэўныя сэміётыка-герменэўтычныя практыкі, якімі мы праз якія мы сягаем сьвету, — стаецца неадменным чыньнікам чалавечае прысутнасьці, ды зьяўляецца галоўным чыньнікам у фармаваньні адмысловага тыпу культурнае прасторы, які мы завем *нацыянальнай культурай.*

Зьместам гэтых рэфлексыйных практыкаў у «нацыянальныя часы» ёсьць упісаньне разнастайных тыпаў дыскурсу, соцыя— ды ідэалектаў, што пасьпелі скласьціся ў межах культурнае традыцыі, у нацыянальную культурную прастору ды пэўнае зьвязваньне, пагадненьне паміж імі ў межах гэтае прасторы. Калі раней розныя мовы культурнай традыцыі былі, па сутнасьці, сукупнасьцю карпаратыўна-замкнутых прафэсыйных арго, і чалавек, знаходзячы сябе ў пэўнае сацыяльнае пазыцыі, адначасова знаходзіў сябе ў адной з гэтых моваў, то ў новаэўрапейскіх нацыянальных культурах чалавек, праз самаатаясамленьне сябе з усёй культурнаю прасторай, мае правы на кожны з гэтых тыпаў дыскурсу і на пераход з аднога тыпу да іншага. Паўставаньне нацыянальных моваў ёсьць фэномэнам, што адбівае, з аднога боку, імкненьне грамадзтва да максымальнае мабільнасьці, да максымальнае кантактнасьці разнастайных культурных дыскурсаў, — праз іхнюю перасадку ды далейшую культывацыю ў межах адзінага культурнага топасу — *нацыянальнае мовы,* зь іншага — менавіта нацыянальная мова выступае на першых кроках новаэўрапейскага грамадзтва ў якасьці мета-мовы ў дачыненьні да ўсіх папярэдніх тыпаў дыскурсу. Рэалізацыяй гэтай функцыі нацыянальнай мовы ёсьць паўставаньне нацыянальнай літаратуры ды гуманістыкі (гуманітарных навукаў).

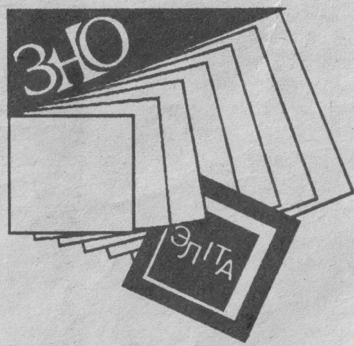
Літаратурны дыскурс, які займаў дагэтуль у сфэры пісьменства досыць маргінальнае мейсца, — у параўнаньні з дыскурсам «сьвятога пісьма», — гэтай мета-мовы сярэднявечча, —парадаксальным чынам выходзіць на першы плян. З асьвечанае забавы для выбраных ён паступова стаецца універсальным моўным топасам, у якім можна «гаварыць пра ўсё», — ад таямніц чалавечае душы да палітычных, эканамічных і рэлігійных праблемаў.

Гэткі сэміятычны «паварот» гістарычна засьведчаны як паўставаньне нацыянальных літаратураў у новаэўрапейскія часы.

Зазвычай паўставаньне нацыянальных літаратураў прадумваецца з пункту гледжаньня гісторыі мастацтваў альбо, крыху вужэй, гісторыі пісьменства. У гэткай перспектыве пераход да нацыянальных літаратураў выступае альбо як вынік агульных соцыя-палітычных зьменаў у грамадзтве (паўставаньне нацыянальных дзяржаваў), альбо як чыста механічная замена нясучае субстанцыі знакаў. Але, калі мы возьмем культурную прастору васемнаццатага й дзевятнаццатага стагодзьдзяў, дык мы яскрава ўбачым, што *менавіта й адно літаратура* зьяўляецца універсальным тыпам пісьма, межы якога супадаюць зь межамі нацыянальнай культурнай прасторы.

Гэткую ж функцыю мета-мовы пачынае набываць і гуманістыка, але больш апасродкавана.

Апасродкаванасьць палягае на тым, што напачатку гуманістыка застаецца сьляпой да свайго ўласнага культурнага топасу, яна хутчэй атаясамлівае сябе зь мета-пазыцыяй новаэўрапейскага суб'екта, у якой сфэра «гуманус» разгортваецца па-над усімі моўнымі, культурнымі ды палітычнымі межамі. Далейшы яе шлях ідзе праз крытыку гэтае мета-пазыцыі — культурны рэлятывізм — да абмежаванае універсальнасьці ў межах пэўнага культурнага топасу.



Валянцін АКУДОВІЧ

Sigmund Freud

Біяграфічны нарыс

«Людзі моцныя, пакуль абараняюць вялікую ідэю; яны робяцца нямоглымі, калі ідуць супраць яе».

Зігмунд Фрэйд

Яму была наканавана роля выдатнага навукоўца, аднак яго самога гэтая роля не задавальняла. Незвычайная амбіцыйнасць штурхала яго на пошукі шляху да абсалютнай вышыні, і ён гатовы быў крочыць гэтым шляхам, нават каб ісці давялося праз апраметную.

Урэшце Фрэйд ускарастаўся на вяршыню свайго жадання і... якраз праз апраметную, калі скінуўся ў прадонне падсвядомага і з блытаніны былога, ссунутага ў бездань «Я», выштукаваў сабе пастамент упоравень з гарой Сінай.

Але тое, што ён намагаўся быць вялікім, хаця, магчыма, не быў такім па «боскай» задуме, ад пачатку (застаецца і сёння) сталася прычынай падазронасці як да ягонай асобы, так і да таго, што ім было напрацавана.

Заўзятары прарока псіхааналізу (без пакепвання) напэўна запярэчаць супраць такой атэстацыі — і дарэмна. Тут можна было б згадаць колькі заўгодна куды больш жорсткіх выказванняў як і пра самога вынаходца «лібіда», так і пра ягоную навуку. Чаго каштуе адно толькі мімаходзь кінутае Набокавым слоўка — «либидобелиберда». Альбо вось гэтая выснова Людвіга Вітгенштэйна: «Фрэйд сваімі фантастычнымі псеўдатлумачэннямі (менавіта таму, што яны праменяць дасціпнасць розуму) зрабіў дрэнную справу».

Пакуль пакінем па-за ўвагай, чаму гэта Фрэйд зрабіў «дрэнную справу», каб не забыцца на гранічна супрацьлеглыя меркаванні, сярод якіх згадаем усяго фрагмент з эсэ Германа Гесэ ("Мастак і псіхааналіз"): «Ён (псіхааналіз. — В.А.) патрабуе праўдзівасці мастака ў адносінах да самога сябе, той праўдзівасці, з якой мы не звыкліся. Ён вучыць нас бачыць, прызнаваць, даследаваць і ўсур'ёз прымаць тое, што мы якраз найбольш паспяхова адпрэчылі, што адпрэчыла ва ўмовах прымусу цэлае пакаленне. Ужо з першых крокаў на шляху знаёмства з псіхааналізам адчуваеш магутнае, нават празмернае ўзрушэнне, зямля пад табой пачынае хадзіць ходарам. Хто ўстояў і крочыць далей, таго ахоплівае пачуванне адзіноты, якое ўзнікае з прычыны аддаленасці ад умоўнасцей і традыцыйных поглядаў; ён павінен цяпер пытацца і сумнявацца, а гэта пакідае яго сам-насам з нічым. Але за пабуранымі кулісамі традыцыйнасці ён усё выразней прадчувае і бачыць жорсткі малюнак праўды, прыроду».

* * *

Год нараджэння Зігмунда Фрэйда — 1856. У сваёй знакамітай працы «Тлумачэнне сноў» Фрэйд распавёў: я «з'явіўся на свет увесь аблытаны чорнымі валасамі, і мая маладая маці палічыла мяне за мурына».

На гэтую акалічнасць можна было б не звяртаць увагі, калі б сам Фрэйд не надаваў ёй пэўнага значэння. Справа ў тым, што Гётэ, геній якога Фрэйд бязмежна паважаў, таксама нарадзіўся чорным, і падобнае супадзенне мацавала Фрэйда ў ягоных амбіцыях.

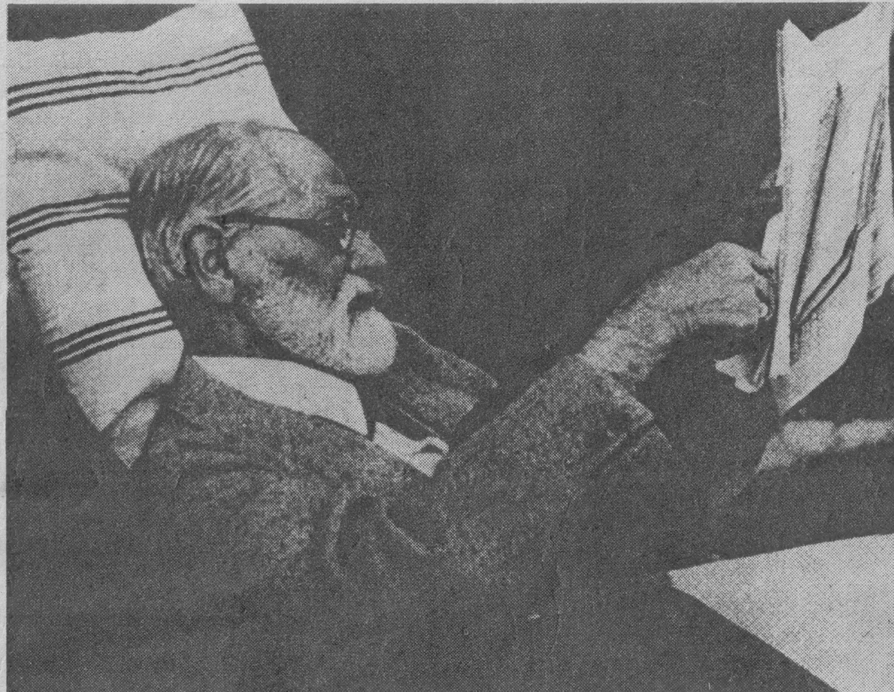
Калі Зігмунду было тры гады, сям'я Фрэйдаў пераехала на жыхарства да Вены і прыстала ў месцы, якое належала габрэйскаму гета. Натуральна, тут слова «гета» не трэба разумець так, як яно разумелася ў сярэднявечным еўрапейскім горадзе, а тым болей у Менску падчас Другой сусветнай вайны. Аднак абмінаць гэты факт таксама не выпадае, бо габрэйскае паходжанне і асяроддзе Фрэйда адыграла не апошнюю ролю ў тым, што (і як) ён рабіў.

На тую пару бацькі Зігмунда былі досыць заможнымі людзьмі, і хлопчык меў магчымасць вучыцца ў гімназіі (лічыўся там сярод першых вучняў). Пазней ён нейкі час вагаўся, выбіраючы паміж юрыспрудэнцыяй і медыцынай, і спыніўся на апошняй (Венскі медыцынскі факультэт).

Адразу заўважым, што для белетрызацыі жыццё Фрэйда не надта прыдатнае. Калі не лічыць падарожжа ў Амерыку па запрашэнні тамтэйшых прыхільнікаў псіхааналізу (пасля вандроўкі Фрэйд ганарыста заўважыў: «Гэтыя людзі не падазраюць, што я ім прынёс чуму») і некалькіх «выправаў» у еўрапейскія сталіцы, —як кажуць, воку няма за што зачапіцца.

Свой век Зігмунд Фрэйд пражыў у Вене, меў шасцёра дзяцей, сяброў і вучняў. З дзевяці гадзін раніцы і да васьмі вечара ён прымаў пацыентаў у клініцы. А пасля працаваў за апоўнач ля пісьмовага стала. І так штодня на працягу амаль усяго жыцця.

Здаецца, гэтымі двума сказамі мы і акрэслілі ці не ўвесь белетрыстычны сюжэт біяграфіі Зігмунда Фрэйда. І, пэўна, няма патрэбы насычаць яго пабытовым зместам.



Адно нагадаем яшчэ, што ўсе даследчыкі жыцця і творчасці Фрэйда адзначаюць: тэарэтык «пансексуалізму» быў, як мы звыкліся казаць, высокамаральным чалавекам, і ў гэтым сэнсе яго недарэмна параўноўваюць з Фрыдрыхам Ніцшэ.

Згаданая як бы алагічнасць трымаецца сваёй унутранай логікі.Каб мець маральнае права пабурыць каноны ўгрунтаванай традыцыйнай маральнасці, трэба быць самому бездакорна маральным у тойсамай традыцыйнай маральнасці. Інакш гэта будзе звычайным камечаннем традыцыі з магчыма неўсвядомленым жаданнем прыхаваць за яе зморшчынамі свае заганы і хібы. Прыкладаў апошняга, асабліва ў асяродку творчае інтэлігенцыі, колькі заўгодна, але ўсе яны застаюцца ў межах індывідуальнага выбрыку і не дэфармуюць карэнных прынцыпаў этычнай канстытуцыі.

* * *

Для шараговага інтэлігента Зігмунд Фрэйд — гэта ўсяго толькі некалькі метафар («лібіда», «Эдыпаў комплекс», «дзіцячая сексуальнасць», магчыма, «Звыш-Я» і... «фрэйдызм»). Як гэта ні дзіўна, шараговы інтэлігент у пэўным сэнсе мае рацыю. Натуральна, зробленае Фрэйдам не ўпіхаецца ні ў якую заўгодна колькасць метафар, хаця парадыгма ягонай веды недзе збольшага (прымітызавана, спрошчана) акрэсліваецца пералічаным вышэй. Але пры адной умове — калі мы не забудземся на *выціснутае* (выцясненне). «Вучэнне пра выціснутае з'яўляецца падмуркам, на якім трымаецца ўсё збудаванне псіхааналізу...» — падкрэсліваў Фрэйд.

Трохі пазней мы высветлім, што хаваецца за гэтым тэрмінам, але перш хацелася б сказаць вось аб чым...

Напрыканцы эпохі класічнага рацыяналізму, калі, здавалася, усё, што розум мог вытлумачыць, было вытлумачана (Ніцшэ, Маркс, Дарвін, Дастаеўскі), Фрэйд нагадаў людству пра яшчэ адну сферу, якая дагэтуль заставалася па-за ўвагай — сферу не-свядомага.

Можна спрачацца, наколькі тэрмін «несвядомае» адпавядае таму, што знаходзіцца ў чалавеку па-за межамі ягонай свядомасці, аднак увесь папярэдні вопыт людства гаварыў за тое, што ў глыбіні кожнага «Я» ёсць нешта, аб чым нічога пэўнага нельга сказаць, хаця яно маецца несумненна, на карысць чаго сведчаць тыя самыя сны, якія кожны з нас бачыць штоноч.

Дарэчы, якраз з вытлумачэння сноў і «пачынаецца» Фрэйд. Праўда, калі быць ужо зусім дакладным, то пачынаў ён сваю медыцынскую кар'еру з гіпнозу, толькі даволі хутка зразумеў тое, што так бліскуча сфармуляваў Вагнер-Яўрэг: «Пры гіпнозе ніколі не ведаеш, хто каго дурыць» (маецца на ўвазе — доктар пацыента ці наадварот).

Ідэя лячыць істэрыю не гіпнозам, а праз тлумачэнне сноў пацыента, належала венскаму доктару Іосіфу Брэеру, але калі для Брэера яна сама сабой і вычэрпвалася, то Фрэйд на яе грунце зладзіў тэорыю псіхааналізу. І вось тут да месца будзе сказаць пра выціснутае, пра вынаходніцтва, аўтарскае права на якое належыць, бясспрэчна, аднаму Фрэйду. Падсвядомае (у Фрэйдаўскім разуменні) я б параўнаў, скажам, са склепам, ператвораным у сметнік, куды скідаецца *(выціскаецца)* увесь бруд жыцця, пачынаючы з першай хвіліны нараджэння чалавека: жахі, пакуты, здрады, расчараванні, крыўды... адным словам, увесь фізічны і маральны боль... А да таго ж там туляцца і ўсе комплексы біялагічна-сацыяльнага быцця, якія дастаюцца нам у спадчыну ад продкаў. Аднак не трэба думаць, што ўсё гэта, выціснутае ў падсвядомасць, ляжыць недзе там па закутках покатам і не варушыцца. Наадварот, якраз «Яно», падсвядомае, не выяўленае ў досведзе, і кіруе нашым «Я», актыўна ўздзейнічае на ўчынкі, паводзіны і нават лад мыслення кожнага з нас.

Каб зазірнуць у падсвядомае і хоць трохі разабрацца ў той неверагоднай блытаніне, што дзеецца там, Фрэйд прапанаваў своеасаблівы ліхтарык — сістэму вытлумачэння сноў. Заўважым, чалавек ад веку тлумачыў свае сны, але, так бы мовіць, у футуралагічнай праекцыі, а Фрэйд, угледаючыся ў сны, зазірнуў у былое чалавека (і людства), каб праз аналіз мінулых бедаў і спадчынных комплексаў пазбавіць пацыента той ці іншай хваробы.

* * *

Другім, бясспрэчна Фрэйдаўскім, вынаходніцтвам стаўся апісаны ім феномен «дзіцячай сексуальнасці» ("Нарысы па псіхалогіі сексуальнасці"). Да адкрыцця Фрэйда лічылася, што сексуальнасць — гэта тая якасць, якая робіцца прыналежнасцю толькі ўжо біялагічна сфармаванага чалавека. Сёння, здаецца, мала хто пярэчыць абгрунтаванай выснове Фрэйда — найбольш сексуалізаванай істотай з'яўляецца немаўля.

Для малога дзіцяці жыць — азначае атрымліваць сексуальную асалоду ад усяго, што не прыносіць боль ці пакуту: цыцак маці, стравы, дотыкаў дарослых, уласных рухаў... У пэўным сэнсе немаўля — гэта адзіны суцэльны орган сексуальнай насалоды. З цягам часу магчымасць сексуальных стасункаў з рэчаіснасцю лакалізуецца на пэўных органах, і недзе пасля пяці гадоў мы робімся тымі цнатлівымі анёльчыкамі, па якіх раней і меркавалі аб дзіцяці ўвогуле. Штэкель (адзін з вучняў Фрэйда) неяк сказаў прыкладна наступнае: мы павінныя забывацца на райскае жыццё ў дзяцінстве, каб мажліва было трываць існаванне потым. А сам Фрэйд, ацэньваючы феномен дзіцячай сексуальнасці, гаварыў, што, увогуле, трэба было б саромецца гэтага адкрыцця, бо яно заўсёды было ў кожнага перад вачыма.

Аргументацыя гэтага феномену была распрацавана Фрэйдам настолькі бліскуча, што пасля кароткага перыяду ўсеагульнага абурэння (як так можна!), «шырокая» грамадскасць вымушана была змірыцца з гэтай праўдай пра сябе. Але ўсе астатнія складнікі пансексуальнай парадыгмы Фрэйда і па сёння ў той ці іншай ступені актыўна аспрэчваюцца ці нават адпрэчваюцца большасцю. Гэта датычыцца і «комплексу Эдыпа», пра які ў свой час казалі: ён — той магутны лакаматыў, што праімчаў цягнік Фрэйда вакол зямнога шара. Пэўна, апошняму паспрыяла як шырокая вядомасць сюжэта пра цара Фіваў, які забіў бацьку і ажаніўся са сваёй маці, так і прастата схемы комплексу, прапанаванай Фрэйдам на падставе гэтага міфа: кожны сын надзелены сексуальнай прагай да сваёй маці і ненавідзіць бацьку як саперніка. (Зрабіўшы элементарны перыфраз «комплексу Эдыпа», Юнг, — бадай самы знакаміты з вучняў Фрэйда, — выснаваў у дадатак ідэю «комплексу Электры» — кожная дачка кахае свайго бацьку і мае з гэтага рэўнасць да маці.)

Аднак якраз прастата, выразнасць і сцвярджэнне аб татальнай прыналежнасці «комплексу Эдыпа» да кожнага і ўсіх шмат у чым адмоўна паўплывалі як на ацэнку фрэйдаўскай тэорыі, так і на адносіны масавай свядомасці да псіхааналізу ўвогуле. Бо кожны паспаліты, прыклаўшы гэтую схему-лекала да сваіх стасункаў з бацькамі, мог вызначыць наколькі Фрэйд мае рацыю. А паколькі большасць не заўважыла за сабой нічога падобнага (ці не адважылася заўважыць), то разам з «комплексам Эдыпа» адпрэчыла ад сябе і «ўсяго» Фрэйда, як вялікага махляра і ашуканца. Тагачасныя крытыкі Фрэйда пакеплівалі: «Найлепш ужо на першым сеансе ў псіхааналітыка прызнацца, што ты спаў са сваёй маці і спрабаваў атруціць бацьку».

Спяшаючыся завершыць абрыс тэмы фрэйдаўскага «пансексуалізму», пакінем па-за ўвагай такія істотныя моманты, як сексуальная біпалярнасць, комплекс кастрацыі, нарцысцызм і некаторыя іншыя. Аднак спехам прамінуць «лібіда» ніяк не ўяўляецца магчымым.

У самым спрошчаным выглядзе «лібіда» Фрэйд тлумачыць як сексуальны голад (параўнанне было прыдумана Віттэльсам, яшчэ адным вучнем Фрэйда). А вось больш шырокае тлумачэнне гэтага тэрміна: «Мы выпрацавалі сабе паняцце пра лібіда, як пра зменлівую колькасную сілу, якая можа вымяраць усе працэсы і пераўтварэнні ў сферы сексуальнага ўзрушэння. Гэтае лібіда мы адрозніваем ад энергіі, якую трэба пакласці ўвогуле ў аснову душэўных працэсаў...»

Звернем увагу на другі сказ. Нягледзячы на тое, што тут сексуальная энергія аддзеленая ад іншых, на пэўных этапах творчасці і практыкі Фрэйда менавіта лібіда вызначала ягоную канцэпцыю чалавека. Выцесненая сексуальнасць была першапрычынай і сутнаснай асновай як чалавечых паводзін, так і ладу мыслення.

* * *

Калі на пачатку яшчэ адносна цнатлівага XX стагоддзя Фрэйд прапанаваў чалавецтву сваю мадэль чалавека, канструк-

цыя якой складалася з дзіцячай сексуальнасці, «эдыпавага» ды іншых комплексаў, выцесненага ў не-свядомае лібіда, то, натуральна, чалавецтва жахнулася і перажагнулася. Бо ў параўнанні з чалавекам Фрэйда нават д'ябал выглядаў анёлам.

Што і казаць, пасля Ніцшэ і Дастаеўскага ўяўленні пра чалавека (сфармаваныя эпохай Асветніцтва), як пра нешта здольнае зрабіцца разумным, добрым і прыгожым, пачалі выклікаць пэўныя сумненні, але як бы там ні было, вера ў тое, што чалавек —тварэнне боскае і толькі першародны грэх замінае яму ўзняцца ўпоравень Абсалюту — пераважна заставаліся. Псіхааналіз Фрэйда разбэрсаў гэтыя аптымістычныя ўяўленні. Аднак чалавек не хацеў ведаць праўды пра сябе і, як звычайна бывае ў такіх выпадках, абвінаваціў у сваіх грахах другога.

Фрэйд мужна трываў папрокі і ганьбу. Больш за тое. Ён рашуча адхіляў усе прапановы сваіх вернікаў змякчыць, «упрыгожыць» вобраз чалавека, хаця для гэтага ад яго не патрабавалася ні асаблівых высілкаў, ні здрады навуковай прынцыповасці. Трэба было толькі змяніць некаторыя лексемы і сям-там завуаліраваць некаторыя азначэнні. Але Фрэйд упарта трымаўся свайго права казаць тое, што яму жадаецца. «Гэтыя любоўныя інстынкты называюцца ў псіхааналізе a potiori і па сутнасці з'яўляюцца сексуальнымі памкненнямі. Большая частка інтэлігенцыі ўспрыняла гэтае найменне як абразу і адплаціла за гэта тым, што папракнула псіхааналіз у пансексуалізме. Хто лічыць, што сексуальнасць утрымлівае ў сабе нешта абразлівае і прыніжаючае чалавечую прыроду, хай ужывае больш шляхетныя назовы: эрас і эротыка. Я мог бы сам гэта зрабіць ад самага пачатку і тады пазбег бы шматлікіх абвінавачванняў. Аднак я не хацеў гэтага, бо я па магчымасці ўнікаў патуранню сваёй слабасці. Нельга наперад ведаць, куды завядзе гэты шлях: спярша саступаюць у адносінах слоў, а затым паступова і ў адносінах да сутнасці. Я не бачу якой-кольвек заслугі ў тым каб саромецца сексуальнасці: грэцкае слова эрас, якое павінна змякчыць сорам, у рэшце рэшт не што іншае, як пераклад слова каханне; і напрыканцы, хто мае цярпенне чакаць, таму няма патрэбы ўлагоджваць».

Той, хто патурае натоўпу, робіцца ягоным кумірам, а Фрэйд не хацеў быць кумірам, ён хацеў быць Месіяй. Яму жадалася быць павадыром у новае веданне чалавека пра самога сябе.

І тут я не магу ўтрымацца, каб не выказаць адно, мякка кажучы, авантурнае меркаванне. Часам мне здаецца, што ў гэтым бязлітасна жорсткім вобразе «фрэйдаўскага» чалавека ёсць нейкі момант помсты чалавецтву за тыя пакуты, за тыя абразы народа Ізраіля, якія ён цярпеў на працягу тысячагоддзяў, раскіданы вятрыскам неміласэрнага лёсу па краінах і кантынентах. Фрэйд сваім вучэннем быццам кажа: паглядзі, з якога смярдзючага бруду зроблены ты, які абзываеш мяне жыдам пархатым, ты, які трымаеш мяне ў гета, ты, які лічыш мяне за недачалавека і заўсёды гатовы расквітацца са мною за ўсе ўласныя грахі.

Калі б Фрэйд прачытаў гэтыя радкі, ён, пэўна, сказаў бы: «Лухта, братка! Я — навукоўца, я даследаваў факты, трымаўся фактаў і рабіў высновы, зыходзячы з фактаў».

Магчыма, сапраўды — лухта. Але ёсць даволі сведчанняў, якія гавораць, што Фрэйда не абыходзіла доля яго народа. Згадаю толькі адзін эпізод. Падчас II кангрэсу псіхааналітыкаў у Зальцбургу (1910 г.) Фрэйд звярнуўся да сваіх венскіх вучняў з наступнымі словамі: «Большая частка з вас габрэі, а таму вы не прыдатныя для заахвочвання сяброў да нашага вучэння. Габрэі павінныя суцяшацца тым, што ім дазваляюць быць гноем для культуры. Я мушу выйсці ў свет навукі, я ўжо стары (тады яму было толькі пяцьдзесят чатыры гады. — В.А.) і не хачу заўсёды і ўсюдна сустракаць варожасць. Мы ўсе ў небяспецы».

Дарэчы, як мне здаецца, уяўляе цікавасць тлумачэнне Фрэйдам вытокаў антысемітызму.

Фрэйд лічыў, што прычына антысемітызму зыходзіць з традыцыі «абрэзвання» ў габрэяў. Выцесненае ў не-свядомае гэтае веданне пра габрэяў блытае (ці, хутчэй, атаясамлівае) абрэзванне з кастрацыяй ("комплекс кастрацыі" вельмі істотны ў сістэме Фрэйда; гісторыя гэтага комплексу бярэ пачатак у свядомым падаўленні чалавека чалавекам, калі чалавек зразумеў, што можна больш чым забіць свайго ворага, можна пазбавіць яго магчымасці працягвацца ў дзецях). Таму не-свядомае ("Яно") лічыць габрэяў жорсткімі. Габрэі, якія «кастрыруюць» сваіх дзяцей, здольныя на якое заўгодна забойства.

«Яно» пагарджае габрэямі, бо яны кастраты, і адначасна баіцца габрэяў, бо яны кастрыруюць.

* * *

Асобая старонка ў біяграфіі Фрэйда — яго адносіны з сябрамі і вучнямі. Але напачатку міжвольная «самахарактарыстыка» з працы «Па той бок прынцыпу насалоды»: «Так, напрыклад, вядомыя асобы, у якіх усялякія чалавечыя адносіны заканчваюцца тым самым: дабрачынец, якога кожны з ягоных выхаванцаў у нейкую пару пакідае з крыўдай і злосцю, колькі б ні розніліся гэтыя выхаванцы, як быццам прысуджаны да таго, каб зведаць усе пакуты няўдзячнасці; ёсць мужчыны, у якіх кожнае сяброўства завяршаецца тым, што сябра ім здраджвае; ёсць іншыя, якія ў сваім жыцці бясконцую колькасць разоў абіраюць каго ў якасціі бяспрэчнага ўласнага ці нават грамадскага аўтарытэту, а затым, праз пэўны час, скідваюць гэты аўтарытэт з пастамента і падымаюць туды наступны...»

У гэтым фрагменце сказана амаль усё пра ўзаемаадносіны Фрэйда з сябрамі і вучнямі — і наадварот...

Шарко, Брэер, Адлер, Юнг, Штэкель, Ранк, Віттэльс... Яны і шмат хто яшчэ былі настаўнікамі-сябрамі, паплечнікамі, адэптамі, вучнямі, папулярызатарамі псіхааналізу, і ўсіх іх аб'ядноўвае, акрамя адданасці Фрэйду — непрыгожае расстанне са сваім кумірам. Хтосьці самахоць адыходзіў, але большасць адпрэчваў сам Фрэйд. Самымі вядомымі сталіся сваркі Фрэйда з Юнгам і Адлерам, што і натуральна, бо кожны з іх зрабіў унёсак у тэорыю (і філасофію) псіхааналізу амаль роўны фрэйдаўскаму. З Адлерам (аўтарам «комплексу непаўнавартасці») Фрэйд развітаўся таму, што той і не ўтойваў свайго жадання перахапіць у Фрэйда месіянскую паходню. ("Ці вы думаеце, што для мяне вялікая радасць усё жыццё быць у вашым ценю?..")

Пазней Фрэйд знойдзе магчымасць, каб паспрабаваць збэсціць свайго саперніка: «Гэта не замінае паплечнікам Адлера вітаць у яго асобе Месію, да з'яўлення якога зняверанае чалавецтва рыхтавалася шэрагам папярэднікаў. О! Месія, натуральна не ўяўляе сабой нічога пэўнага» ("Нарысы па гісторыі псіхааналізу").

Больш складаным быў канфлікт з Юнгам, самым любімым вучнем, якога Фрэйд у хвіліны расчуленасці называў «сынам».

Юнг быў лідэрам швейцарскай школы псіхааналітыкаў, якая адыграла істотную ролю ў папулярызацыі псіхааналізу. Але разам з адданасцю вучэнню Фрэйда «швейцарцы» ўпарта не прымалі яго татальную сексуалізацыю.

Пратэстанцкая Швейцарыя ніяк не хацела ды і не магла пагадзіцца з поглядамі Фрэйда на чалавека, як на асацыяльнага эгаіста. Для пратэстанізму, які змог даволі ўдала пяднаць хрысціянства з сацыяльнасцю (і амаль «сацыялізмам»), дэхрысціянізацыя і дэ-сацыялізацыя чалавека да ўзроўню голай біялогіі, заакцэнтаванай на сексуальных інстынктах, — была абсалютна непрымальнай.

Фрэйд абвінаваціў швейцарскую школу, а пазней і яе лідэра Юнга ў штучнай спробе прымірыць навуку з казанню, псіхааналіз з кальвінізмам.

Але ці не мелі «швейцарцы» рацыю, уцякаючы ад свайго Мефістофеля да Бога? У вытлумачэнні чалавека праз ягоную паталогію было нешта настолькі паталагічнае, з чым цяжка было канчаткова прымірыцца каму заўгодна.

Ды і ўвогуле, з вучэннем Фрэйда адбывалася дзіўная рэч. Кожны ягоны складнік паасобку, хаця і выклікаў пярэчанні, але збольшага падаваўся прымальным. А вось у цэлым з ім немагчыма было змірыцца, ні зыходзячы са звычайнага здаровага сэнсу, ні з ведання чалавека ў гістарычным прасцягу, ні стасуючы яго з іншымі сістэмамі вымярэння.

Урэшце, і сам Фрэйд адчуў, зразумеў дыспрапорцыю паміж біялогіяй і сацыяльнасцю сваёй тэорыі (чаму, несумненна, паспрыяла ўпартасць «швейцарцаў» і асабіста працы Юнга) і, шукаючы шляхі да збалансаванасці, ён прыйшоў да таго, што потым пазначыў тэрмінам «Звыш-Я».

Фрэйду давялося пагадзіцца з відавочным: чалавецтва так доўга жыве супольным жыццём, што сацыяльныя законы супольнасці залеглі ў ягоныя інстынкты. І хаця сексуальнасць, як механізм жыццядайнасці, з'яўляецца асновай чалавека, але не што іншае, а менавіта культура ў самым шырокім разуменні гэтага слова ўтаймавала біялогію і надала чалавеку «чалавечы» вобраз.

* * *

Цяпер мы можам сказаць колькі слоў пра агульны выраз *філасофіі* фрэйдаўскага псіхааналізу...

Напачатку ўсяго — «Яно», прытоены ў не-свядомым і зблытаны, як каўтун, вузел псіхікі, у якім больш-менш зразумела адно тое, што «Яно» здзяйсняе сябе па прынцыпу імкнення да асалоды. Прага асалоды — вось тая пуцявіна, якой трымаецца біялогія чалавека.

Але паколькі на шляху гэтага сляпога імкнення несупынна сустракаюцца перашкоды, то ў чалавеку паступова напрацоўваецца «Я», якое, з аднаго боку, «пралічвае» варыянты, як абмінуць гэтыя перашкоды, а з другога — утаймоўвае «Яно», узгадняючы ягоную хэнць з канкрэтнымі сацыяльнымі варункамі.

«Я» — вытворчае ад «Яно» і адначасна вынік гістарычнага развіцця культуры, якая прарасціла ў ім пачуцці сораму, віны, граху, узгадавала сацыяльныя забароны, маральныя аўтарытэты, усё тое, што Фрэйд абагульняе тэрмінам «Звыш-Я».

«Звыш-Я» — гэта як бы вышэйшая істота ў чалавеку, ягоны духоўна-сацыяльны ідэал.

Мяркуючы па Фрэйду, нашае «Я» ўвесь час знаходзіцца ў складаным становішчы выбару паміж не-свядомым «Яно» і занадта свядомым «Звыш-Я». А яшчэ «Я» — месца, дзе з пераменным поспехам ідзе несупынная бойка паміж біялогіяй і культурай, сексуальнымі комплексамі і сацыяльнымі табу.

У філасофскім аспекце «механізмы» Фрэйда могуць слугаваць падставай для самых розных высноў. Асабіста мне ў першую чаргу заўважаецца наступнае. Калі Фрэйд мае рацыю і не-свядомае «Яно» сапраўды валадарыць над «Я», то тады практычна здымаецца з «павесткі дня» адна з асноўных праблем спекулятыўнай метафізікі — праблема свабоды волі. Асабліва калі ўлічыць, што прыкладна ў гэтую пару «лінгвістычная школа» (ад Сасюра да, — пазней, — Леві-Строса, Фуко і Барта) прааналізавала залежнасць нашай мовы і, адпаведна, мыслення ад пануючага дыскурсу і даволі пераканаўча давяла экзістэнцыйную падпарадкаванасць асобы гэтаму пануючаму дыскурсу.

* * *

«Мяне маглі б запытацца, ці перакананы я сам, і ў якой ступені, у сапраўднасці распрацаваных тут прапаноў. Я адказаў бы, што не перакананы і не спрабую схіліць да веры іншых. Дакладней: я не ведаю, наколькі я ў іх веру. Мне здаецца, што афектыўны момант перакананасці тут нават не павінен прымацца да ўвагі. Бо можна захапіцца рухам думкі і за ім кіравацца да апошняе магчымасці ўсяго толькі з навуковае цікаўнасці...»

Гэтыя словы Фрэйда я цытую з працы «Па той бок прынцыпу насалоды». І хаця яны былі сказаныя з нагоды адной канкрэтнай праблемы, думаецца, не будзе вялікай памылкай перанесці згаданую «самаацэнку» на ўсю ягоную творчасць.

Мала верагодна, каб у глыбіні душы Фрэйд не прызнаваўся сабе, што ён увесь час трошкі «блефуе», што ён не стамляецца балансаваць на мяжы навукі і паэтычнай гіпербалы, што канструкцыя ягонай сістэмы трымаецца не столькі на выверанаых фактах, колькі на аналізе ўласнага падсвядомага і авантурных высверках інтуіцыі.

І тут, здаецца, да месца будзе пытанне: псіхааналіз (па Фрэйду) — навука ці мастацтва? (Дарэчы, неяк Фрэйд, магчыма, у палемічным гуморы, сказаў, што для псіхааналітыка лепей не мець медыцынскай адукацыі.)

За тое, што псіхааналіз больш мастацтва, чым навука, сведчыць наступнае назіранне. Кожны з буйных прадстаўнікоў гэтай сферы дзейнасці, выкарыстоўваючы механізмы псіхааналізу, прыходзіў да высноў, якія супярэчылі, аспрэчвалі ці ўвогуле адпрэчвалі базавыя пастулаты метаду. Гэтая дзіўная заканамернасць выявілася ўжо ў творчасці найбольш таленавітых вучняў Фрэйда (Юнга, Адлера, Штэкеля) і працягвалася ў ягоных наступнікаў (Рэйха, Салівэна, Хорні, Фрома, Маркузе).

Аналізуючы гэтую заканамернасць, нельга абмінуць увагай той факт, што ў псіхааналізе, як і ў мастацкай творчасці, практычна адсутнічаюць аб'ектыўныя крытэрыі, і ўсё залежыць ад індывідуальнай творчай канстытуцыі, ад таго, на якім этычным, сацыяльным, эстэтычным (расава-біялагічным таксама) грунце ўзгадаваўся сам аналітык.

Урэшце, калі б звесці ў сістэму ўсе супярэчнасці розных псіхааналітычных сістэм, то ад псіхааналізу не засталося б нічога. Акрамя самога псіхааналізу. Дык што, перад намі адна з найвялікшых містыфікацый XX стагоддзя? Наўрад ці пры самых крытычных адносінах да псіхааналізу Фрэйда гэткае можна будзе сцвярджаць нават у будучым. Да таго ж, містыфікаваць можна адно таго, хто чакае быць змістыфікаваным.

Але нават калі вучэнне Фрэйда — містыфікацыя, то яна нам была патрэбнай. Чалавек заўсёды быў гатовы абмяняць панылую праўду пра сябе на інтрыгуючую фантазію. За гэта выразна сведчыць уся гісторыя рэлігіі і мастацтва.

* * *

Зігмунд Фрэйд пражыў 83 гады. Напрыканцы жыцця ён захварэў на рак горла і амаль не займаўся клінічнай працаў, але творчую дзейнасць не пакідаў, пакуль былі хоць якія сілы.

Пасля захопу Аўстрыі нацыстамі ў 1938 годзе ў яго адабралі пашпарт, і з жыхара гета ён стаўся ягоным вязнем. Фашысты пазбавілі Фрэйда маёмасці і бібліятэкі; чатыры ягоныя сястры загінулі ў канцэнтрацыйным лагеры. Такі ж лёс чакаў і яго самога. Але вялізны міжнародны аўтарытэт і выкуп у 100 000 шылінгаў дапамаглі яму пакінуць Вену. Апошні год жыцця ён пражыў у Англіі і памёр 23 верасня 1939 года.





Мішэлъ Фуко

Нібыта простая рэч — знайсьці назву адной з рубрыкаў. Акрэсьліць мейсца, замацаваўшы за ім некалькі словаў, — істотных ці неістотных, выпадковых ці даўна прадчуваных, беражоных дзеля гэтае мэты. І вось словы названыя. Яны — нечакана — стаюцца імём уласным, набываюць унікальнасьць і цеплыню, а таксама празрыстасьць. За імі прадчуваецца прастора. Прастора магчымасьцяў.

Зрэшты, магчымасьцяў зусім не бязьмежных.

Калі шукаць істотную метафару, сутнаснае слова, якое ўводзіла б у стан сёньняшняе філязофіі, дык напэўна найбольш адпаведным была б метафара «разлому». Філязофскі ляндшафт разламаны ў самых розных сэнсах і па самых розных параметрах. Мы можам казаць пра раскол паміж англа-амэрыканскай традыцыяй, зь яе прыхаваным прагматызмам і мысьленьнем як працэсам аргумантаваньня, — й кантынентальнай філязофіяй, што бачыць сябе непасрэдным працягам грэка-хрысьціянскай (альбо грэка-гэбрайскай) спадчыны. Мы можам казаць пра супярэчнасьці паміж старымі, інстытуалізаванымі традыцыямі заходне-эўрапейскіх нацыяў, што спрабуюць навязаць сваё мысленьне ў якасьці універсальнага, — і новымі, нядаўна паўсталымі традыцыямі, якім гэтая універсальнасьць бачыцца беспадстаўнай сама-ілюзыяй новаэўрапейскага суб'екта. Мы можам адчуць розьніцу паміж акадэмічнай філязофіяй зь яе цягненьнем да навукападобнасьці й дакладна вызначаных праблемаў, — і рызыкоўным, «авангардным» мысьленьнем, што ігнаруе межы й праблемы ды вольна спраўджвае сябе ў самых розных дыскурсах, — уласна філязофскім, літаратурным, мастацкім і г.д...

У выніку гэтае разламанасьці пад пытаньне трапіла самая ідэя «філязофіі».

Шмат хто з сёньняшніх мысьліцаў усьведамляе сябе ў сытуацыі «пасьля Філязофіі», г.зн. у сытуацыі, калі філязофія, як унікальна-эўрапейская магчымасьць думкі, падыйшла да свайго сканчэньня. Але канец філязофіі досыць парадаксальным чынам стаўся зьвязаным з вызваленьнем мысьленьня па-за межы школьнае традыцыі, зь яе схаластычна-задушлівымі праблемкамі ды ўжо ведамымі адказамі.

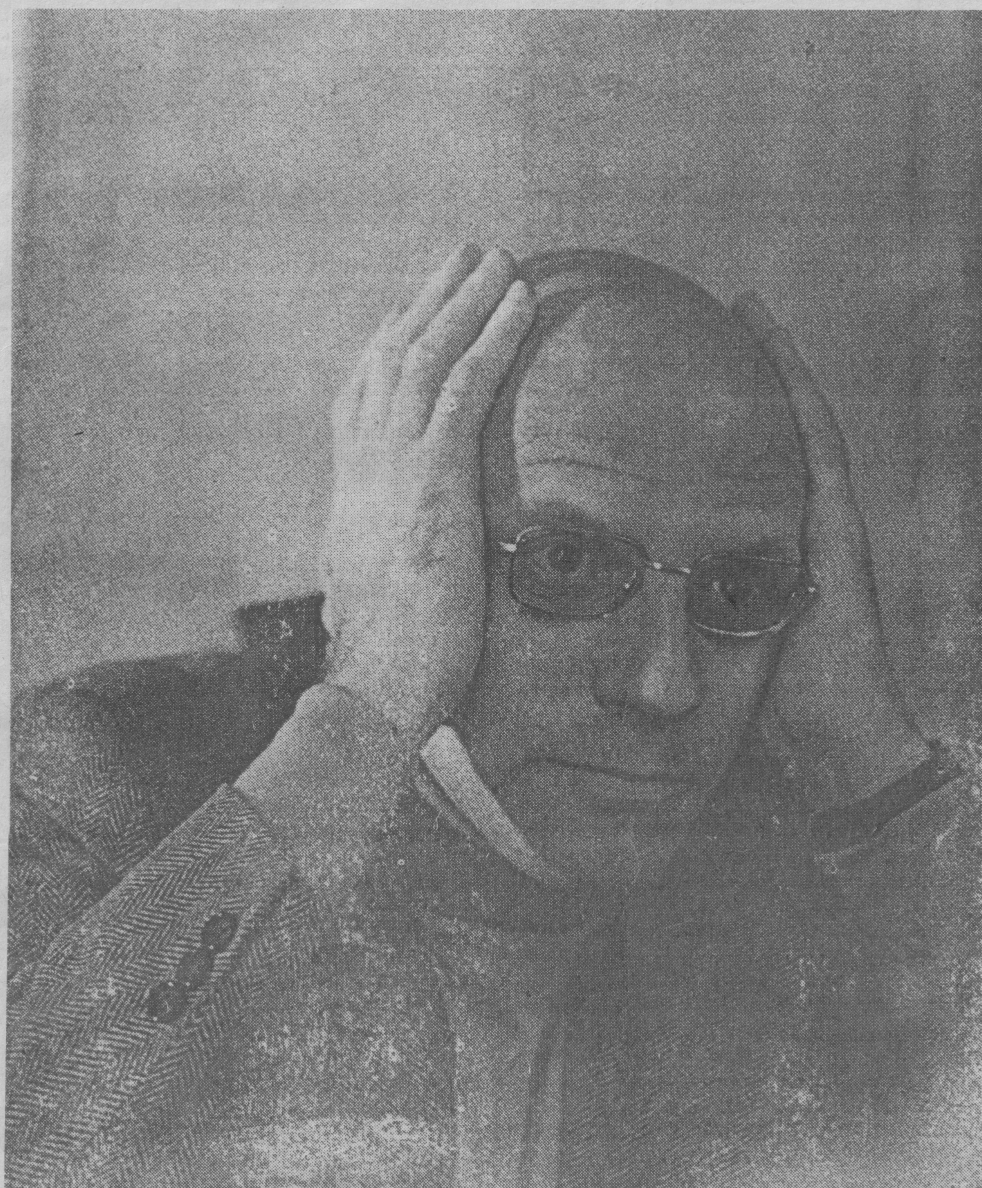
У словазлучэньні «сучаснае мысьленьне» галоўнае слова —мысьленьне. Су-часнае — гэта значыць, што мысьленьне спрабуе паставіць пад пытаньне сваю часавасьць, спрабуе быць сэнсатворным адказам на гэтую часавасьць. Дзеля такога мысьленьня «універсальнае» — толькі адзін з момантаў у гульні разнастайных «унікальнасьцяў». Дзеля такога мысьленьня рэчаіснасьць бачыцца ня столькі як аб'ект, колькі як магчымасьць, якой трэба дапамагчы «аформіцца», выявіцца.

Такім чынам, — «сучаснае мысьленьне» — у магчымых прасторах.

Ігар БАБКОЎ.

У наступных выпусках рубрыкі «Сучаснае мысленне» мы мяркуем звярнуцца да творчасці Жака ДЭРЫДЫ, Жана -Франсуа ЛІЯТАРА, Марціна ХАЙДЭГЕРА, Жыля ДЭЛЁЗА, Ралана БАРТА...

УВОДЗІНЫ



З большаю пасьлядоўнасьцю, чым які сучасны мысьліўца, Мішэль Фуко разьвіў наступствы Ніцшэўскае адмовы ад плятаніскае ідэі праўды. На ейнае мейсца ён прапанаваў тое, што магло б быць названым, па Дэлёзу, «суп-роцьфілязофіяй», якая сочыць за павольнымі народзінамі праўды ў барацьбе й канфліктах, у адвольнасьці й выпадковасьці, у воле да праўды, што сутнасна зблытаная з жаданьнем і ўладай. Ён яшчэ раз сутыкнуў сучасны рацыяналізм з Ніцшэўскім пытаньнем: «Але што, калі гэтае ўраўніваньне (боскага й праўдзівага) стаецца ўсё меньш і меньш вера-годным, што калі адзіныя рэчы, у якіх яшчэ бачнае нешта боскае, — гэта памылкі, сьлепата й хлусьня, што калі самы Бог (праўда) урэшце стаўся нашай найдаўнейшай хлусьнёй?»

У «Словах і рэчах» Фуко далучыўся да французскага хору, які, сьледам за Леві-Стросам, абвясьціў «канец чалавека», —г.зн. суверэннага Кантавага суб'екта, і разам зь ім крах маральных асноваў Асьветніцкага гуманізму й эпістэмалягічных асноваў гуманітарных навукаў. І хаця ўрэшце Фуко зрушыў з больш ці менш структуралісцкае праграмы, распрацаванае ў гэтай працы, ён пацьвярджвае сваю апазыцыю да Кантавага суб'екта й адпаведных (інтэлектуальных) надбудоваў. Але «археалягічная» задача аналізу ўнутранае лёгікі аўтаномных дыскурсыўных фармацыяў — у адпрэчанасьці ад сацыяльных практыкаў і інстытутаў, у якіх тыя ўмацаваныя, — гэтая задача была пахлынутая «гэнеалягічным» праэктам...

Гэнеалёгія, як дысцыпліна, што ідзе пасьля філязофіі, застаецца ў якасьці разгалінаваньня філязофскай гісторыі. Яе мэта, як гаворыць Фуко, выбудова «гісторыі аб'ектывацыі аб'ектыўнасьцяў», — «наміналісцкая крытыка», шляхам гістарычнага аналізу, тых фундаментальных ідэяў, праз якія мы ўсталёўваем сябе ў якасьці суб'ектаў ды аб'ектаў веды. Яна спрабуе «разьбіць, разабраць зьнітаванасьць (еднасьць) відавочных, самаяўных поведаў, зь якіх філёзафы й сацыяльныя навукоўцы звычайна пачынаюць, разарваць еднасьць «відавочна дадзеных» ды «непасрэдных» аб'ектаў нашага досьведу й паказаць, што яны самыя ёсьць (вытворнымі) прадуктамі, што маюць усярэдзіне пэўную гетэрагеннасьць». Толькі ў адрозьненьне ад агульнае плыні сучаснае філязофіі і ў згодзе зь Ніцшэ, Фуко не выбудоўвае гэтую гетэрагеннасьць у тэрмінах больш ці меньш інварыянтных структураў суб'ектыўнасьці, але адсылае нас да гістарычна зьменлівых стасункаў улады.

Улада, як ён (Фуко) разумее яе, ня ёсьць нечым, што належыць суб'екту, гэта хутчэй «сетка», «краты» альбо «поле» стасункаў, праз якія суб'екты ўпершыню й паўстаюць, — адначасна ў якасьці прадуктаў і ў якасьці агентаў улады. Сучасныя кшталты ўлады застаюцца незразумелымі, калі іх браць як у сваёй сутнасьці негатыўныя, забаранальныя пасылы зь верха альбо з цэнтра сацыяльнага парадку, што маюць на мэце ціск ды забароны дзеяў, якія разьлягаюцца ўнізе альбо на пэрыфэрыі. Улада, настойвае Фуко, ёсьць таксама глыбока станоўчай, прадуктыўнай ды «капілярнай», — яна цыркулюе праз усе клеткі й экстрэмумы сацыяльнага цела, яна ёсьць часткаю кожнай сацыяльнай практыкі, сацыяльных адносінаў і сацыяльных інстытуцыяў. Галоўная функцыя сучасных «дысцыплінарных» ды «канфэсыйных» тэхналёгіяў улады можа быць ахарактарызаваная як «унармаваньне», — вытворчасьць паслухмяных ды карысных целаў дзеля напаўненьня нашых кантораў і фабрыкаў, школаў і войскаў. Што робіць гэтыя тэхналёгіі больш каведнымі (няшчырымі), чым клясічныя, гэта тое, што яны не зьяўляюцца адкрыта як улада, але маскуюць сябе ў супрацьлегласьць, — як гуманітарныя навукі, альбо, так бы мовіць, асабістае веданьне сябе. Менавіта гэтая канфігурацыя — улада/веда — і ёсьць сфэрай аналізу Мішэля Фуко. «Праўда не ляжыць па-за ўладай, таксама яна не замкнутая ўсярэдзіне... й ня ёсьць узнагародай вольным духам... Праўда ёсьць рэччу з гэтага сьвету: яна вытвараецца праз размаітыя формы прымусу. І яна (праўда) зазвычай дзеіць як улада. Кожнае грамадства мае свой рэжым праўды, сваю «агульную палітыку» праўды».

У наступным інтэрв'ю Фуко дае асабліва яснае вызначэньне, якім чынам ён набліжаецца да гэтае сфэры, дзеля таго каб пазначыць спосабы, у якіх апрычоныя гістарычныя практыкі сэпарацыі, дзяленьня ды адрозьненьня праўдзівага ад аблуднага былі ўсталяваныя. Гэнеалёгія спрабуе прадэманстраваць суплёт таго, што гаворыцца, з тым, што робіцца, аргументаў з загадамі, «эфектаў вэрыдыкцыі» з «эфэктамі юрысдыкцыі» — з мэтаю зразуменьня, якім чынам мы «кіруем сабой ды іншымі праз вытворчасьць праўды»... «Тэарэтычна-палітычны» момант гэтае «аналітычнае дэкампазіцыі» — паказаць, што рэчы ня ёсьць з такою неабходнасьцю, як яны маняцца быць, — замена унітарнага, неабходнага й інварыянтнага на множнае, нечаканае й адвольнае... ці, у больш звыклых словах, — зрабіць нас крытычнымі ў дачыненьнях з ужо прынятай рацыянальнасьцю нашых паводзінаў ды практыкаў.

Гэты праект ня ёсьць чымсьці на службе ў Праўды й Вольнасьці; ён не выкрывае сакрэтныя аперацыі ўлады па ўсталяваньню праўды, — дзеля мэтаў вызваленьня суб'ектаў ад іх уздзеяньня. Разам з адмовай ад традыцыйнай філязофскай катэгорыі праўды і з генэралізацыяй катэгорыі ўлады, Фуко ставіць пад пытаньне самую ідэю «зрываньня масак». Ён лічыць... што сёньня мы мусім зразумець, што мы ня ў стане ўвогуле зьбегчы ад рэжымаў улада/веда ў нейкую трансцэндэнтальную сфэру вольнасьці й праўды, — мы ў стане адно рушыць ад аднаго рэжыму да іншага.

Крытыкі Фуко, такія як Фрайзэр, Тэйлар ці Хабэрмас, падымаюць звыклае пытаньне аб супярэчнасьцях нутранага ладу: які статус мае ўласная тэорыя Фуко? У які рэжым праўды яна ўбудаваная? У адказ Фуко сьцьвярджае, што ён не цікавіцца «тэорыяй» праўды/улады, але практычнай «гісторыяй сучаснасьці». Гэнеалёгія практыкуецца «апрычоным» — у апазыцыі да універсальным — інтэлектуалам. Апрычоны інтэлектуал ня ёсьць голасам Розуму й Праўды, ён (ці яна) не стаяць па-за пэўнымі сыстэмамі ўлады. Хутчэй, апрычоны інтэлектуал уваходзіць у лякальныя канфлікты й спрабуе «зрушыць уладу праўды зь яе формаў гегемоніі, сацыяльнай, эканамічнай ці культурнай — у якой яна дзеіць сёньня». Крытыцызм, такім чынам, ёсьць інструментам барацьбы, праз які крытык спрабуе зьмяніць, хаця б на імгненьне баланс улады ў сучасным рэжыме праўды.

Джэймс БОМЭН.

ПЫТАНЬНІ МЭТАДУ

(урыўкі зь інтэрв'ю)

— Мне не хацелася б, каб тое, што я магчыма сказаў ці напісаў, разглядалася як маючае якія-колечы прэтэнзыі на татальнасьць. Я не спрабую універсалізаваць тое, што кажу, й наадварот, калі я не кажу пра нешта, гэта ня значыць, што яно мусіць быць адкінутае як неістотнае. Мая праца разлягаецца на тэрыторыях, што аблямаваныя няскончанымі лініямі ці ўвогуле пункцірамі. Мне падабаецца знаходзіць прастору досьледу, спрабаваць яе ў гэтым досьледзе і, калі нешта не ладзіцца, спрабаваць зноў дзе-небудзь яшчэ. Па шмат якіх пытаньнях — я мяркую, асабліва ў стасунках паміж дыялектыкай, гэнеалёгіяй і стратэгіяй, — я працую й ня ведаю, ці ня прыйдзецца мне патрапіць кудысьці яшчэ. Тое, што я кажу, мусіць быць узятае як «прапановы», «гульневыя прычыненьні», да якіх усе зацікаўныя запрашаюцца далучыцца; — і зусім не як дагматычныя сьцьверджаньні, што мусяць быць узятымі ці пакінутымі en bloc. Мае кнігі ня ёсьць трактатамі па філязофіі альбо гістарычнымі досьледамі: збольшага, гэта філязофскія фрагмэнты, пакладзеныя ў працу на поле гістарычных праблемаў.

Я паспрабую адказаць на пытаньні, што былі пастаўленыя. Першае, пра турму. Вы пытаецеся, ці такі істотны гэты фэномэн, альбо ці дзеіць ён як сапраўдны фокус пэнальнай сыстэмы. Я ня меў на ўвазе сьцьвярджаць, што турма ёсьць сутнасным ядром цэлае пэнальнае сыстэмы, я таксама не казаў, што немагчыма набліжацца да праблемаў пэнальнай гісторыі — ня кажучы пра агульную гісторыю злачынстваў — іншымі сьцежкамі, чым гісторыя турмы. Але мне здаецца апраўданым браць турму ў якасьці майго аб'екта па дзвюх прычынах. Першае, таму што яна збольшага ігнаравалася ў папярэдніх аналізах; калі людзі спрабавалі дасьледваць праблемы «пэнальнага ладу» (penalite) — ва ўсялякім разе дастаткова няўдалы тэрмін — яны звычайна давалі першынства аднаму з двух накірункаў: ці сацыялягічнае праблеме крымінальнай папуляцыі (групы) ці юрыдычнай праблеме пэнальнай сыстэмы й ейнага базісу. Рэальная практыка пакараньня амаль што не вывучалася... Бясспрэчна, былі досьледы турмаў як інстытуцыяў, але амаль што не было досьледаў зьняволеньня як агульнай практыкі пакараньня ў нашых грамадзтвах.

Зь іншага боку, маё жаданьне вывучаць фэномэн турмы мела грунтам ідэю рэактывацыі праэкта «гэнеалёгіі маралі», што дзеіць праз вызначэньне лініяў трансфармацыі таго, што можа быць названае «маральнымі тэхналогіямі». Каб атрымаць лепшае разуменьне, што караецца й чаму, мне хацелася б запытацца: якім чынам караюць? Гэта была падобна на тое, што я рабіў, дасьледуючы вар'яцтва: ня столькі запытваць *Што* ў пэўны перыяд лічылася здаровым розумам, а што не, што бачылася хваробай, а што нармаванымі паводзінамі, колькі паспрабаваць запытацца *Як* апэруюць гэтымі разрозьніваньнямі. Я не сказаў бы, што гэты мэтад прыносіць максымальна магчымае асьвятленьне прадмета, але прынамсі бясспрэчна-плённы спосаб ягонага разуменьня...

У гэтым досьледзе турмаў, як і ў маіх ранейшых працах, мішэньню аналізу былі не інстытуцыі, тэорыі ці ідэалёгіі, але *Практыкі* — з мэтаю зразумець умовы, што робяць іх прымальнымі ў пэўны дадзены момант; гіпотэзаю ёсьць тое, што гэтыя разгалінаваныя практыкі ня толькі кіраваныя інстытуцыямі, апісваныя ідэалёгіямі, вядомыя прагматычнымі абставінамі, — якую б ролю ўсе гэтыя элемэнты сапраўды ня мелі, — але валодаюць, у пэўным сэнсе, сваімі ўласнымі спэцыфічнымі рэгулярнасьцямі, лёгікай, стратэгіяй, сама-яўнасьцю й «розумам». Пытаньне ў тым, каб аналізаваць «рэжым практыкаў» — практыкі разумеюцца тут як мейсцы, дзе тое, што гаворыцца, й тое, што робіцца, накінутыя правілы й дадзеныя абгрунтаваньні, запланаванае й выпрабаванае, — усё гэта сустракаецца й ўзаемадзеіць.

Аналізаваць «рэжымы практыкаў» значыць аналізаваць праграмы кіраваньня, што маюць як прадпісальныя чыны, якія выяўляюць, што мусіць быць зроблена ("эфэкты юрысдыкцыі"), так і сыстэматворчыя чыны, якія выяўляюць, што мусіць быць ведама ("эфекты вэрыдыкцыі").

Наколькі адсюль бачна, я меў на мэце пісаць не гісторыю турмы як інстытуцыі, але як *Практыку зьняволеньня*. Паказаць ейнае паходжаньне, ці, больш дакладна, паказаць як гэтая чыннасьць — дастаткова старажытная сама ў сабе — была прынятая ў пэўны момант за прынцыповы кампанент пэнальнай сыстэмы відавочнай і неадменнай яе часткі.

Рэч у тым, каб парушыць гэтую фальшывую відавочнасьць, каб прадэманстраваць усю яе ненадзейнасьць, каб зрабіць бачным ня столькі адвольнасьць, як яе складаную ўзаемасувязь з мноствам гістарычных працэсаў, шмат зь якіх цалкам сучасныя. Я магу сказаць, што з гэтага пункту гледжаньня гісторыя пэнальнага зьняволеньня перавысіла мае самыя сьмелыя спадзяваньні. Усе тэксты й дыскусіі пачатку дзевятнаццатага стагодзьдзя наўдзіў сьведчаць, што турма знаходзіць сябе ў якасьці галоўнага сродку пакараньня — нешта зусім адрознае ад таго, што мелі на мэце рэфарматары стагодзьдзя васемнаццатага. Я зусім не бяру гэтую раптоўную зьмену, якую яе сучаснікі ўсьведамлялі ўжо адбыўшайся, — як пазначэньне выніку, на якім мой аналіз мог бы спыніцца. Я бяру гэтую перарыўнасьць, — у сэнсе фэнамэнальнага шэрагу мутацыяў, — як мой пачатковы пункт, і спрабую, не зьнішчаючы, патлумачыць яе. Праблема ня ў тым, каб дакапвацца да схаваных пластоў (гістарычнай) працягласьці, а ў тым, каб апазнаць трансфармацыі, што робяць магчымым гэты пасьпешлівы пераход...

— Я спрабую працаваць у накірунку таго, што магло б быць названае «падзеізацыяй». І хаця «падзея» да пэўнага часу не была катэгорыяй, асабліва шанаванай гісторыкамі, мне здаецца, што, зразуметая ў пэўным сэнсе, «падзеізацыя» цалкам магла б быць карыснай аналітычнай працэдурай. Што я маю на ўвазе пад гэтым тэрмінам? Перш за ўсё, разрыў у відавочнасьці. Гэта значыць — зрабіць бачнаю *Адзінкавасьць* (унікальнасьць) у мейсцах, дзе ёсьць спакуса выклікаць гістарычную канстанту, непасрэдна-антрапалягічную рыску ці проста звыклае ўспрыманьне, што фарбуе ў аднолькавасьць усё на сьвеце. Паказаць, што рэчы «ня ёсьць з такою неабходнасьцю, як яны маняцца быць»; што ня ёсьць сама-зразумелым, калі звар'яцелыя людзі пачынаюць разглядацца як хворыя на розум; ня ёсьць такім відавочным, што адзіная рэч, якую мусяць рабіць са злачынцамі — гэта іх няволіць, і таксама ня ёсьць відавочным, што прычыны хваробы мусяць быць шуканыя праз індывідуальную праверку целаў, і г.д. Разрыў у відавочнасьці, — тае відавочнасьці, на якой грунтуюцца нашыя веды, нашая пакорлівая згода й нашыя практыкі. Гэта ёсьць першаю тэарэтыка-палітычнаю функцыяй «падзеізацыі».

Другое, «падзеізацыя» значыць пераадкрываньне сувязяў, сутыкненьняў, забесьпячэньняў, блякадаў, гульні сілаў і гэтак далей — усяго таго, што ў дадзены момант усталёўвае фэномэн, які потым усьведамляецца як відавочны, унівэрсальны й неабходны. У гэтым сэнсе ейным эфэктам ёсьць пэўнае памнажэньне альбо плюралізацыя прычынаў.

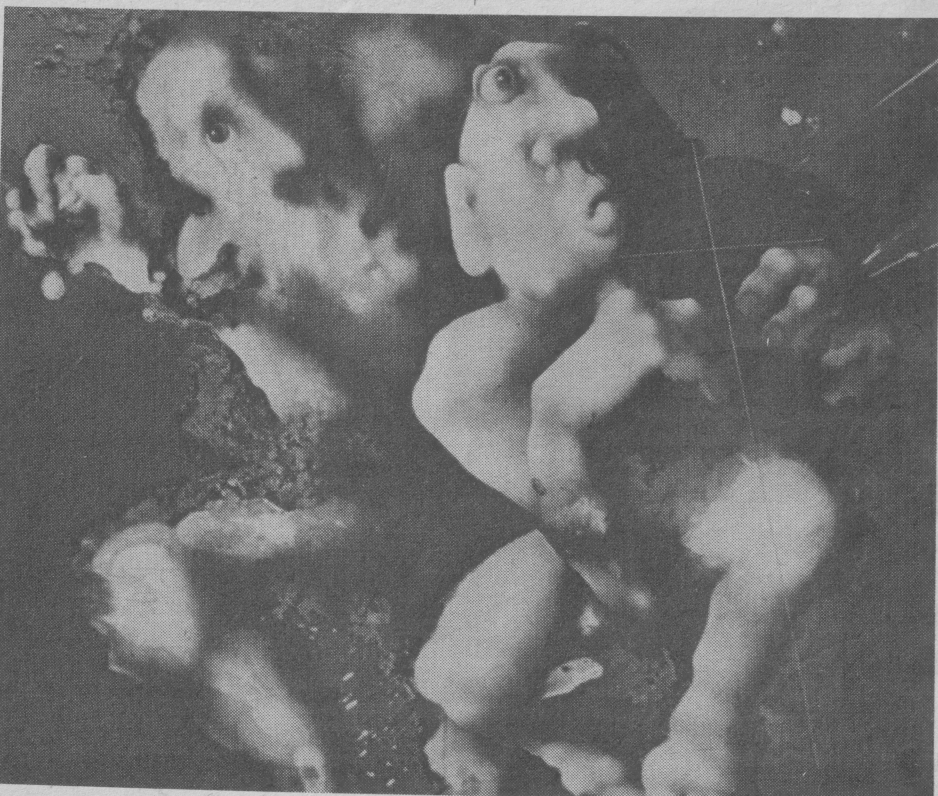
КАРАБЕЛЬ ВАР'ЯТАЎ

(урывак з кнігі «Гісторыя вар'яцтва ў класічную эпоху»)

Ва ўяўным пейзажы Рэнесансу з'яўляецца новы аб'ект; неўзабаве ён займае тут пачэснае месца: гэта Карабель вар'ятаў, дзіўны «п'яны карабель», што вандруе па ціхіх прытоках Рэйна і фламандскіх каналах.

Відавочна, Narrenschiff (карабель дурняў) ёсць літаратурным сюжэтам, запазычаным, безумоўна, са старадаўняга цыкла пра Арганаўтаў, які нядаўна зведаў новае жыццё і маладосць спаміж вялікіх міфічных тэмаў і якому ў Бургундыі толькі што надалі інстытуцыйнае аблічча. Сталіся моднымі творы пра караблі з экіпажам уяўных герояў — эталонаў маралі ці розных сацыяльных тыпаў, якія выпраўляюцца ў вандроўку, каб зведаць калі не шчасце, дык, прынамсі, свой лёс ці сваю праўду. Так, прыкладам, Сэнфар'ен Шанп'е складае «Карабель князёў і высакародных вояў» у 1502 годзе і «Карабель дабрадзейных паняў» у 1503 годзе; маем таксама «Карабель здароўя», побач з «Блакітным караблём» Якаба ван Остварэна ў 1413 годзе, «Караблём дурняў» (1497) ды творам Жоса Бада «Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum» (1498). Вядомая карціна Босха, безумоўна, прыналежыць да ўсяго гэтага мройнага флоту.

Аднак з усіх гэтых караблёў, рамантычных ці сатырычных, адно толькі «карабель вар'ятаў» мог бы існаваць сапраўдна, бо яны былі, гэтыя караблі, што везлі ад горада да горада свой шалёны груз. У тыя часы вар'яты часта рабіліся валацугамі. Гарады ахвотна выганялі іх па-за свае муры; іх прымушалі ўцякаць у аддаленыя мясцовасці або даручалі якой-небудзь суполцы гандляроў ці пілігрымаў. Гэты звычай быў асабліва распаўсюджаны ў Германіі. Маюцца звесткі пра шэсцьдзесят двух вар'ятаў, што жылі ў Нюрнберзе ў першай палове XV стагоддзя — трыццаць адзін з іх быў выгнаны; у наступныя пяцьдзесят год знаходзім яшчэ дваццаць адзін выпадак прымусовага выгнання — і гэта толькі тыя вар'яты, што былі зарыштаваныя гарадскімі ўладамі. Часта здаралася, што іх даручалі перапраўшчыкам: у 1399 годзе ў Франкфурце ладзейшчыкам было загадана вывезці з горада вар'ята, які шпацыраваў голы, напачатку XV стагоддзя тым жа спосабам з Майнца быў высланы вар'ят-злачынца. Здаралася, матросы выкідалі гэтых нязручных пасажыраў на бераг раней, чым абяцалі



ўладам: сведкай таму — былы каваль, што двойчы быў высланы з Франкфурта і двойчы вяртаўся, пакуль яго канчаткова не звезлі ў Кройцнах. Гарады Еўропы мусілі часта бачыць, як прычальваюць гэтыя ладдзі з вар'ятамі на борце.

Нялёгка аднавіць дакладны сэнс гэтага звычаю. Можна было б меркаваць, што вар'яты высылаліся гарадскімі ўладамі за валацужніцтва, але адна гэтая гіпотэза недастатковая, бо іх, здаралася, бралі ў бальніцу і даглядалі менавіта як вар'ятаў яшчэ раней, чым пачалі будаваць адмысловыя дамы для іх утрымання; так, яны мелі свае ложкі ў парыжскай Гатэль-Д'ё ў агульных палатах; да таго ж, у большасці гарадоў Еўропы на працягу ўсяго Сярэднявечча і Рэнесансу існавалі адмысловыя месцы зняволення для вар'ятаў: гэта, напрыклад, Шатле ў Мелене ці слынная Вежа вар'ятаў у Кане, гэта незлічоныя Narrturmer у Германіі, гарадскія брамы Любека ці Юнгпфер у Гамбурзе. Такім чынам, вар'ятаў неабавязкова выганялі. Можна меркаваць, выганялі толькі чужынцаў: кожны горад быў згодны клапаціцца адно пра тых, што былі з ліку ягоных грамадзянаў. Сапраўды, хіба не знаходзяць у бухгалтэрыі некаторых сярэднявечных гарадоў звесткі пра муніцыпальныя субсідыі ды прыватныя ахвяраванні на карысць вар'ятаў? Гэтае пытанне не такое простае, бо існавалі зборныя пункты, дзе было надзвычай шмат вар'ятаў, прычым, не тамтэйшых. Можна прыгадаць, перадусім, месцы паломніцтваў: у Сэн-Мацюрэн з Ларшану, у Сэн-Ільдэвер з Гурнею, у Безансон, у Геэль; калі-нікалі гэтыя паломніцтвы арганізоўваліся і спансараваліся гарадамі ці шпіталямі. І, магчыма, што тыя караблі дурняў, што захапілі ўсеагульнае ўяўленне напачатку Рэнесансу, былі ладдзямі паломнікаў і ў найвышэйшай ступені сімвалічнымі караблямі вар'ятаў, якія шукаюць свой розум: адныя спускаліся па прытоках Рэйна ў накірунак Бельгіі ды Геэлю, іншыя падымаліся па Рэйну да Юры і Безансона (...)

Даручыць вар'ята ладзейшчыкам — значыцца, унікнуць напэўна таго, што ён будзе бясконца бадзяцца пад мурамі гораду, пераканацца, што ён з'едзе далёка, зробіцца вязнем уласнага знікнення. Да ўсяго гэтага дадае масу цьмяных значэнняў вада: яна зносіць і, больш за тое, яна ачышчае; плаванне пакідае чалавека на волю няпэўнага лёсу; кожны тут давераны сваёй уласнай долі; кожная вандроўка можа стацца апошняй. І таму менавіта да іншага свету адплывае вар'ят на сваім шалёным караблі, менавіта з іншага свету вяртаецца ён, калі сыходзіць на зямлю.

Гэтае падарожжа вар'ята — суровая доля, бясконцы Пераход. Яно, у пэўным сэнсе, разгортвае па нейкай напаў-уяўнай геаграфіі першапачатковае становішча вар'ята на гарызонце клопату (souci) сярэднявечнага чалавека — становішча сімвалічнае і, разам з тым, ажыццёўленае нададзеным вар'яту прывілеем быць зняволеным (у вежы) над гарадской брамай. Ягонае выдаленне мусіць абгароджваць яго; калі ён не можа і не павінен мець іншай турмы апрача парогу, то і трымаюць яго якраз над месцам пераходу; ён зменшаны звонку ўнутранага і ўнутры вонкавага. Гэтае ў найвышэйшай ступені сімвалічнае становішча, безумоўна, належыць яму і па сёння — калі мы пагодзімся дапусціць, што некалі бачная фартэцыя парадкуператварылася, з цягам часу, ва ўяўную цытадэль нашай рацыі.

Вада і падарожжа па ёй вельмі прыдатныя для гэтай ролі. Зняволены на караблі, з якога немагчыма ўцячы, вар'ят плыве па рацэ, што мае тысячу рукавоў, або па моры, дзе тысяча шляхоў: яго аталяе паўсюдная вонкавая няпэўнасць. Пасярод найбольш вольнай, найбольш адкрытай пуцявіны ён застаецца вязнем, надзейна прыланцужаным да бясконцага раздарожжа. Ён сапраўдны Вандроўнік — вязень пераправы. І бераг, на які ён сыходзіць, невядомы яму гэтаксама, як невядома, дзе тая зямля, адкуль ён прыплыў. Нідзе не мае ён сваёй радзімы і праўды, як толькі ў гэтай бясплённай прасторы паміж дзьвюма землямі, што не могуць быць свойскімі для яго.* Ці не з гэтых звычаяў вынікла тое падабенства культуры, якое можна прасачыць ва ўсіх заходніх народаў? Ці мо, наадварот, сама гэтая роднасць паклікала з глыбі стагоддзяў ды зафіксавала звычай высылкі па вадзе? Прынамсі, адна рэч здаецца бясспрэчнай: вада і вар'яцтва на доўгі час паядналіся ў мроях еўрапейскага чалавека.

* Гэтая тэма дзіўным чынам нагадвае тэму непажаданага й праклятага дзіцяці, якога саджаюць у чоўнік ды пускаюць на волю хваляў, каб тыя аднеслі яго да іншага свету, аднак для яго-такі праўда яшчэ будзе адноўлена (заўвага аўтара).

Пераклад тэкстаў з ангельскай і французскай Францішка N і Юрася Барысевіча.



Галіна КАРЖАНЕЎСКАЯ

КОСМАС ЯЗЭПА ДРАЗДОВІЧА: ЯВА І СНЫ

(паводле дзённіка)



Сярод талентаў больш і менш значных, больш і менш знакамітых ёсць імёны асаблівыя, асвечаныя адметнасцю асобы творцы, драматызмам яго біяграфіі і перадусім — моцай выяўлення нацыянальнага пачатку. У арэоле пакутніцтва і душэўнай чысціні паўстае перад намі постаць Максіма Багдановіча. Ларыса Геніюш увайшла ў гісторыю літаратуры не гожасцю паэтыкі, а нязломнасцю духу. Нямала легенд нарадзіла жыццё Уладзіміра Караткевіча. У гэтым шэрагу, безумоўна, і графік, жывапісец, этнограф Язэп Драздовіч.

Калегі-наступнікі (у першую чаргу — А.Марачкін) шмат зрабілі для таго, каб рэабілітаваць вандроўніка-"нацыяналіста", каб вярнуць яго імя з забыцця і занядбання. А чаго не здолелі яны, зрабіў сам Язэп Нарцызавіч — дакладней, публікацыя яго дзённіка ў часопісе «Маладосць» (NN 5 — 11 за 1991, 1 — 2 за 1992 гг.). Старонкі дзённіка раскрылі перад намі багаты духоўны свет мастака і дапамаглі ўсвядоміць, што мы мелі і што страцілі ў асобе Язэпа Драздовіча.

Перш за ўсё ўражвае кола яго інтарэсаў і захапленняў. Ён маляваў і вучыў маляваць, збіраў экспанаты для музея і раскопваў старажытныя гарадзішчы, запісваў фальклор і замалёўваў замкі, адкрыў школку на роднай мове і арганізаваў аматарскі тэатр, захапляўся касмалогіяй і пісаў працы па астраноміі. А яшчэ ён адмыслова валодаў родным словам, што не толькі дазволіла яму выдаць кнігу прозы, але і з выключнай выразнасцю занатаваць у дзённіку перыпетыі свайго нялёгкага жыцця, думкі і пачуцці, яву і сны.

А ява была безрадасная. Новы, 1933 год пачынаецца голадам, холадам і звыклым ужо беспрацоўем: два гады, як ён страціў выкладчыцкую працу і перабіваецца выпадковымі, эпізадычнымі заробкамі. Настрой прыгнечаны: «Сам не ведаю, як жыць, што далей будзець».

«Дзень прайшоў дамасідна. Знайшлося б мо куды схадзіць, пакалядаваць. — ды няма ў чым. Касцюм нязвідзен, а галоўнае гэта боты... цякуць...»

«Прастуда і недаедкі... Халоднае і да крайнасці сырое (з мокрымі сутарэннымі муравамі сценамі) памяшканне, а побач з гэтым посніца і недаедкі зусім падарвалі мне маё здароўе...»

Пускаючы свежы тварожны сыр на грунтоўку палатна, заўважае: «чаму б мне самому яго не з'есці».

Мастак бярэцца за любую, самую дробную работу, каб зарабіць якую капейчыну: малюе дэкарацыі для аматарскіх спектакляў, шыльды, пераносіць кнігі для музея і г.д. «Ой, як трудна грошы даюцца!» — гэты крык душы вырвецца ў яго пазней, у час бясконцых вандровак па Дзісеншчыне, але і зараз становішча не з лепшых. У рэшце рэшт Драздовіч пакідае Вільню і выпраўляецца на малую радзіму, да братоў. У Антаполлі (былая Заходняя Беларусь), «не маючы ані палатна, ані фарбаў, ані адпаведнага мейсца», ён ахвотна займаецца разьбой па дрэве. Жыццё праходзіць размерана-будзённа, у чарганні хатніх падзей і здарэнняў. Параніў правую руку... Назбіраў хмелю для лякарства... Змайстраваў стол для разьбы... Зламаў найлепшае разьбярскае долата... Вылепіў з гліны галаву вясёленькага анёлка... Потым прыйшло новае і, бадай, самае працаёмкае захапленне — дываны. На іх была мода ў ваколіцах, кожная нявеста лічыла за гонар мець уласны, на палатне маляваны дыван.

Праз тры гады вандроўнай працы (дзе маляваў — там і жыў, там і сталаваўся) мастак запіша ў дзённіку: «Шчаслівы той, хто мае час на вольную творчую працу. Хто пры добрым здароўі і без клопату аб заўтрашнім дні. Хто не мае патрэбы прадаваць свой час на грош дзеля хлеба». Аднак, зарабляючы на жыццё сялянскімі заказамі, тым не менш, ніколі не апускаецца да халтуры і ясна ўсведамляе сваю мастакоўскую звышзадачу: «людзям даю. Хай узгадоўваюць у сабе пачуццё эстэтыкі».

Для задушаных працай вяскоўцаў яго прыход быў, бадай што, святам. Асабліва гэта тычыцца моладзі, што ахвотна запрашала старога халасцяка на вечарынкі, дзе ён «пяяў, іграў, жартаваў, баіў, варажыў па руках, і ў сваё за сорак мог прайсціся калясом. А яшчэ ён у вёсках любіў ладзіць сапраўдныя лекцыі па астраноміі: з дапамогай лямпы і гарбуза тлумачыў паходжанне фазаў Месяца.

Вось мы і падышлі да адной з цікавейшых старонак у біяграфіі і дзённіку Язэпа Драздовіча — да яго фантастычных сноў. Першыя згадкі пра іх прыпадаюць на 1914 год, калі мастак знаходзіўся на вайсковай службе і дасылаў у «Нашу ніву» апісанні сваіх начных прывідаў. З ранніх жывапісных работ на касмічную тэму вядомыя яго «Трывеж», «Артаполіс», пазней распрацоўваюцца яшчэ тры серыі з жыцця на Месяцы, Марсе і Сатурне. Лічыцца, што ў іх мастак увасабляе свае мары пра гарманічнае грамадства і некранутыя свет прыроды, што ў гэтых творах выяўляецца яго багатая фантазія. З такім поглядам можна было б цалкам пагадзіцца, каб не тыя самыя «сны» — праява своеасаблівага прыроднага феномена. Справа ў тым, што ўсім жывапісным і графічным работам на тэму космасу папярэднічалі падрабязнейшыя пісьмовыя занатоўкі пабачанага ў «начных візіях». У гэтага чалавека была унікальная здольнасць — падарожнічаць або, прасцей кажучы, лётаць у снах, пераносіцца з нашай рэальнасці ў ірэальныя, так званыя тонкія светы. Прычым яму здавалася, што неверагодныя карціны разгортваюцца на бліжэйшых планетах. Вось як гэта выглядае ў запісах: «З пятніцы на суботу я меў шчасце і яшчэ зрабіць адну калягадзінную вандровачку па Месяцы. Бачыў дзіўную краіну з серабрыстым дзённым небам... Бачыў шмат крутагорых у лясістых берагох вадападаў, цяснін, астравоў. Пралятаў скрозь залаціста-базальтавы грот. Бачыў гарачакрынічныя вадамёты (фантаны). Бачыў чырвона-ружовы астравок, увесь укрыты нейкімі празрыстымі крышталямі» і г.д. Апісанні сноў занадта «рэалістычныя», каб іх можна было лічыць летуценнямі, яны ўражваюць дакладнасцю дэталяў і чытаюцца цяжкавата менавіта з-за гранічнай дэталізацыі, што абумоўлена чыста навуковымі мэтамі. «Дзеля веды ў навуках», як піша аўтар. Ён здольны разгледзець не толькі рэльеф мясцовасці ці скалы, але і колер водарасцей у дзіўных чорных катлах, і касматыя вушы бязрогіх аленяў, і разьбу на каланадах, і форму ліста нянаскай расліны. Трэба сказаць, што апісанне флоры зрабіла б гонар і прафесійнаму батаніку.

Гэты свет часцей бязлюдны, але часам трапляюцца на вочы і абарыгены — па адным і цэлымі натоўпамі, нярэдка голыя. «Падаўшысь углыб нейкай міжскальнай цясніны гор, я напаткаў стаячую пад шэрай скалою невялікую камлюкаватую фігурку голага чарнаскурага чалавека — ліліпута». Аднойчы, пралятаючы над заснежаным лесам, ён зведаў «скептычнае пачуццё»: здалося, што апынуўся дзесьці ў Сібіры або Канадзе. Ажно не: крыху далей згледзеў кабет-"лунідак" у белых вопратках і белых хустках. «Адменнасць іхняя, — піша Драздовіч, — ад нашых белых зямлян заключалася ў іхніх нашмат буйнейшых галовах». Кабеты махалі рукамі, як бы адганяючы нейкі прывід. Як ён зразумеў — яго самога.

Сустракаюцца і прыкметы культурнай дзейнасці — пабудовы, сады, пакрытыя невядомай расліннасцю палі і нават тэхніка. Даволі падрабязна апісаны знешні і ўнутраны выгляд цягніка, а таксама памяшканне вакзала, дзе асноўная ўвага была звернута на «распятую, шырачэзную», друкаваную на белым кардоне карту.

Працэсам начнога «лёту» можна было, аказваецца, кіраваць — намаганнем волі пасылаць сябе на недаступны вачам другі бок скалы, вяртацца да ўжо бачанага, адзначаць знаёмыя пейзажы ці расліны. Ён здольны дагледзець перапынены сон цераз некалькі дзён, адшуквае мясціны, пра якія чытаў у астранамічнай літаратуры, звярае бачанае з картай Месяца. У далінах і плато абодвух бакоў спадарожніка мастак арыентуецца не горш, чым у ваколіцах любімых ім Дзісёнкі ці Мнюты. Фантастычныя краявіды то змяняюцца імкліва, як у калейдаскопе, то, наадварот, доўжацца гадзінамі. Яны то выразна відны, то як бы скрозь туман ці ў прыцемках, то з вышыні птушынага палёту, то зблізку. Каб спісаць усё гэта на багатую фантазію шматбакова адоранага творцы, трэба самому быць немалым фантазёрам.

Сам Драздовіч не выказвае ніякага здзіўлення з прычыны сваіх «духавых падарожжаў», як ён іх называе, ці «магнетычных сноў». Яму відавочна падабаецца трапляць у звышнатуральны свет, размешчаны «па-за часам і прасторай». З'яве знойдзена дакладнае вызначэнне: гэта тыповыя астральныя падарожжы. У гэтым плане Драздовіч нашмат апярэдзіў не толькі сучаснікаў, але і нас з вамі: ён быў не толькі мастаком, але і вучоным, даследчыкам свайго незвычайнага дару. Разважаючы пра ўласны феномен, ён піша: «бальшыня візіяў маіх гэта не твор фантазіі, не самаабман, а сапраўдны дар яснавідства». Сапраўды, што б там ні казалі скептыкі, адчуванне поўнай рэальнасці таго, што пабачыў ён «мысленным зрокам», не пакідала мяне падчас чытання.

Паступова, ад году к году, характар дзённіка мяняецца. За 1935 год занатаваны толькі адзін касмічны эпізод, і той даўні. Рэй пачынае правіць рэальнае жыццё — пераважаюць занатоўкі фэстаў, кірмашоў, вяселляў, сяброўскіх гулянак. Як быццам не здолеўшы адгарнуць новую старонку свайго жыцця, мастак пачынае ісці па нейкім згубным крузе. Пераходы становяцца ўсё больш частымі, назвы вёсак аж стракацяць уваччу: Германавічы, Баяршчына, Папкі, Пагоры, Ліпаўскія і Гуркаўскія хутары... Дзесьці далёка-далёка, як на другой планеце, апынулася Вільня з калегамі-мастакамі, не тыя адносіны з сябрамі. Бессямейны, беспрытульны лад жыцця не толькі згубна адбіваўся на здароўі, але і падточваў знутры гэтую вытанчаную, прыгожую натуру. Нерэалізаванасць ягонага таленту, відаць, усведамлялася мастаком. Усё часцей брала крыўда на долю, апаноўвалі сумненні: «Пішу, пішу, а для каго ўсё гэта? Каму ўсё гэта цікава? Хто яго (дзённік — Г.К.) чытаць будзець?»

Шмат што з напісанага і занатаванага губляецца, застаецца па хатах і незваротна гіне. У апошнія гады свайго жыцця (а памёр ён у 1954 г.) Язэп Драздовіч цалкам растварaецца сярод вясковага люду — як кропля ў агромністым акіяне. На шчасце, няблага захавалася яго творчая спадчына, яна сабрана энтузіястамі, выстаўляецца. У памяці духоўных нашчадкаў ён назаўжды застанецца чалавекам «жывой душы» і непаўторнага мастацкага таленту...

... Неяк пад раніцу, чытаем ў дзённіку, прысніўся яму Хрыстос, які ішоў насустрач. Яны павіталіся і раскланяліся адзін аднаму па-джэнтльменску.

